PLUTARCO

MORALIA

VOL. II

EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 98

PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

II

SOBRE LA FORTUNA • SOBRE LA VIRTUD Y EL VICIO • ESCRITO DE CONSOLACIÓN A APOLONIO • CONSEJOS PARA CONSERVAR LA SALUD • DEBERES DEL MATRIMONIO • BANQUETE DE LOS SIETE SABIOS • SOBRE LA SUPERSTICIÓN

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR
CONCEPCIÓN MORALES OTAL Y JOSÉ GARCÍA LÓPEZ



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por ROSA M.ª AGUILAR.



Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España, 1986.

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo en común por: CONCEPCIÓN MORALES OTAL y JOSÉ GARCÍA LÓPEZ.

Depósito Legal: M. 33178-1986.

ISBN 84-249-1069-9.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1986. — 5978.

INTRODUCCIÓN

1. *Obras incluidas*

Incluimos en este segundo volumen de *Obras morales y de costumbres* (*Moralia* II) siete tratados, que siguen, en el orden tradicional desde la edición veneciana de G. Xylander, a los traducidos también por nosotros en el volumen anterior de esta misma colección. Si entonces pudimos recoger bajo un mismo epígrafe de la Introducción («Sobre la educación y la amistad») el contenido de los tratados allí traducidos y presentar, por ello, una introducción general válida para todos ellos, para el presente volumen sólo redactamos esta breve introducción informativa; pero, en cambio, cada opúsculo lleva una introducción algo más extensa con la que intentamos acercar al lector al contenido y a la problemática surgida en torno al mismo en sus líneas más generales.

Plutarco se mantiene también, en estos tratados, en la línea pedagógico-moralizante que sigue en su obra conocida por el nombre general de *Moralia;* sin embargo, el contenido de estos siete tratados es mucho más variado y heterogéneo. Esta circunstancia se puede comprobar por la mera lectura de los títulos con los que se conocen y que pasamos a facilitar en la traducción castellana que nosotros propo-

nemos. Entre paréntesis añadimos la traducción latina de estas obras, por la que con frecuencia se siguen citando. Los títulos son: *Sobre la fortuna (De fortuna), Sobre la virtud y el vicio (De virtute et vitio), Escrito de consolación a Apolonio (Consolatio ad Apollonium), Consejos para conservar la salud (De tuenda sanitate praecepta), Deberes del matrimonio (Coniugalia praecepta), Banquete de los Siete Sabios (Septem sapientium convivium)* y *Sobre la superstición (De superstitione).* Se trata, por tanto, de unas obras con las que Plutarco intenta acercarnos, entre consejos, a un campo muy variado de la actuacción y la personalidad de los hombres y que abarca aspectos tan distintos como los de la salud, la superstición, el matrimonio, la fortuna, la virtud y el vicio, la fortaleza ante las desgracias, etc.

Los tratados *Sobre la fortuna, Sobre la virtud y el vicio* y el *Escrito de consolación a Apolonio* no están recogidos en el llamado «Catálogo de Lamprias», sí los otros cuatro restantes.

Para aspectos concretos de los tratados aquí traducidos remitimos, según ya dijimos, a las respectivas introducciones que preceden a cada uno, así como a las Introducciones generales aparecidas en los números 77 y 78 de esta misma colección, correspondientes a los primeros volúmenes de *Vidas paralelas* y de *Obras morales y de costumbres (Moralia).*

II. *La traducción*

En la traducción mantenemos el criterio seguido en el volumen anterior: la máxima fidelidad al texto original griego, procurando en todo momento no corregir al autor, aun

a riesgo de que su estilo, y por ello el texto castellano, nos pueda resultar lleno de repeticiones, construido sobre períodos demasiado largos y de estructuras, en ocasiones, algo alejadas de nuestra actual forma de expresión. No obstante, este mismo extrañamiento nos ha parecido que puede ser aceptable por tratarse de una traducción y no de una obra de propia creación.

Las escasas traducciones al castellano de alguno de estos tratados las hemos tenido en cuenta; pero, en definitiva, nos han sido de escasa utilidad, debido a su carácter de trabajos realizados sobre traducciones latinas o a otros idiomas modernos. Este es el caso, pensamos, de la traducción de Diego Gracián, la única, por lo demás, con pretensiones de ajustarse al original griego, según su propio autor, y la que comprende una parte importante de *Moralia*. Un juicio parecido nos merece la traducción de Diego de Astudillo de los *Deberes del matrimonio*, que él traduce bajo el título de *Carta que escribe Plutarco a Poliano y Eurídice, su mujer, enseñándoles cómo se han de haber en casamiento*, recogida en las págs. 210-246 de la obra de Luis Vives, *Introducción a la sabiduría* (Valencia, 1779). Menos útil y poco aconsejable es la traducción de Juan B. Bergua, demasiado libre, como es habitual en él, y sin pretensiones, al parecer, de fidelidad estricta al original griego. Esta obra lleva el título de *Plutarco. Los tratados. Sobre las mujeres. Sobre el amor. Sobre el matrimonio. Sobre la muerte. Sobre la salud y otros* (Madrid, s. a.), título que por sí mismo revela el escaso rigor con que el autor se ha planteado sus trabajos.

En los pasajes más problemáticos y difíciles nuestra traducción es deudora, principalmente, de las realizadas en alemán, inglés y francés. También en este volumen nuestra labor ha sido facilitada, sobre todo, por los estudios, no-

tas y traducciones al alemán de J. F. C. Kaltwasser (*Plutarchs moralisch-philosophische Werke,* Viena y Praga, 1796-1797), al inglés de F. C. Babbitt (*Plutarch's Moralia II,* Londres, 1927-1928) y al francés de J. Amyot *Les Oeuvres morales de Plutarque,* París, 1559-1572), de Jean Defradas y Jean Hani (cf. Bibliografía), cuyas obras deseamos destacar especialmente aquí.

La edición del texto griego seguida en nuestra traducción es, como en el volumen anterior, la teubneriana:

Plutarchi Moralia, I. Rec. et emend. W. R. PATON et I. WEGEHAUPT, praefationem scr. M. POHLENZ, edit. correctiorem curavit HANS GÄRTNER, Leipzig, 1974.

Por último, no queremos terminar esta breve introducción sin expresar nuestro agradecimiento al *Deutscher Akademischer Austauschdienst* de la República Federal de Alemania por haber facilitado con un Stipendium al Dr. D. José García López, durante los veranos de 1980 y 1985, dos estancias en la Universidad alemana de Tubinga, que nos sirvieron para conseguir el acceso seguro a la bibliografía necesaria para nuestro trabajo, tanto del primero como de este segundo volumen. Igualmente, deseamos recordar aquí a la Universitätsbibliothek de Tubinga y al Philologisches Seminar de la misma Universidad junto con su Director Prof. Dr. Konrad Gaiser, por las facilidades que siempre nos dieron para manejar sus fondos y por atender siempre amablemente nuestras consultas.

BIBLIOGRAFÍA*

I. General:

G. E. Benseler, *De hiatu in oratoribus Atticis et historicis Graecis libri duo,* Freiberg, 1841.

K. Buresch, *Consolationum a Graecis Romanisque Scriptorum historia critica* (Leipziger Studien zur Class. Philologie IX), Leipzig, 1887.

W. Capelle, *Historia de la filosofía griega,* trad. cast., Madrid, 1976.

J. Contarieu, *Histoire de la musique,* París, 1913.

A. y M. Croiset, *Histoire de la Littérature Grecque,* París, 1928.

A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie,* Leipzig, 1910.

---

* Sólo incluimos aquellos trabajos que, de una forma o de otra, nos han servido para realizar nuestras traducciones y para elaborar las introducciones y notas que acompañan al texto. Para más información bibliográfica, cf. los vols. 77 y 78 de esta misma colección, y para estudios más antiguos sobre Plutarco se puede consultar el *Bursian Jahresbericht über Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft,* vols. 108, 129, 152, 170, 187, y 220, en donde autores como Dyroff, Bock, Hubert y Weissenberger ofrecen una bibliografía casi exhaustiva desde el año 1875 al 1925, que, a su vez, se puede completar con la publicada en la *Bibliotheca Scriptorum Classicorum et Graecorum et Latinorum,* vol. I, 2.ª parte, Leipzig, 1911, relativa a los años 1878-1896.

F. DÜEMMLER, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen,* Giessen, 1889.

L. DEUBNER, *Attische Feste,* Berlín, 1932.

A. ELTER, *De gnomologiorum Graecorum historia atque origine,* con coment., Bonn, 1893.

E. FEHRLE, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten VI), Giessen, 1910.

H. FRAENKEL, «*Ephemeroi,* als Kenntwort für die menschliche Natur», en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens,* Munich, 1960.

K. GAISER, *Für und wider die Ehe,* Munich, 1974.

A. GIESECKE, *De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis,* tesis doct., Leipzig, 1891.

A. W. DE GROOT, *A Handbook of antique Prose-Rhythm,* Groninga, 1918.

J. HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus in der Antike,* Berlín, 1935.

R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes,* Leipzig, 1907.

H. HOBEIN, *De Maximo Tyrio quaestiones philologae selectae,* tesis doct., Gotinga, 1895.

R. KASSEL, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* (Zetemata XVIII), tesis doct., Würzburgo, Munich, 1958.

C. A. LOBECK, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis,* Königsberg, 1829.

J. F. MALDONADO VILLENA, «Teoría de los *kathékonta* en la Estoa Antigua», en *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos,* Jaén, 1981, págs. 268-271.

CPH. MEINERS, *Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom,* Lemgo, 1781.

SOLON MICHAELIDES, *The Music of Ancient Greece. An Encyclopaedia,* Londres, 1978.

A. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen im Altertum, geordned nach attischen Kalender,* Leipzig, 1898.

W. NESTLE, *Euripides, der Dichter der Aufklärung,* Stuttgart, 1901.

M. P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen,* Leipzig, 1906.

W. OTTO, «Religio und superstitio», *Archiv für Religionswissenschaft,* XII (1909), 533-554.

R. PHILIPPSON, «Cic. *de Off.* I 83», *Berliner Phil. Woch.* 37, núm. 4 (1917), cols. 127-128, y núm. 16 (1917), cols. 497-498.

M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,* Gotinga, 1978 [5].

—, *De Ciceronis Tusculanis Disputationibus,* Prog., Gotinga, 1909.

K. PRÄCHTER, *Hierokles der Stoiker,* Leipzig, 1901.

L. RADERMACHER, «Schelten und Fluchen», *Archiv für Religionswissenschaft* XI (1908), 11-22.

R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen,* Leipzig, 1910.

E. RIESS, «On Ancient Superstitio», *TAPhA* XXVI (1895), 40-55.

E. ROHDE, *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos,* trad. cast., Barcelona, 1973.

W. A. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der gr. und röm. Mythologie,* Munich, 1884-1937.

L. RUHL, *De Mortuorum iudicio* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten II 2), Giessen, 1930, 33-105.

W. SCHMID, O. STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur,* Munich, 1929 y sigs., II, 1, págs. 485-534.

FR. SCHNEIDER, «De Crantoris libro qui *Perì pénthous* inscribitur commentatio», *Zeitschrift für Altertumswissenschaft,* núm. 104 (1836), cols. 839-840, y núm. 105 (1836), cols. 841-848.

C. SITTL, *Die Gebärden der Griechen und Römer,* Leipzig, 1890.

B. STEBBINS, *The Dolphin in the Literature and Art of Greece and Rom,* tesis doct., John Kopking Univ. Menasha, 1929.

P. STENZEL, «Die Zunge der Opfertiere», *Neue Jahrb. für Philol. und Pädag.* 119 (1879), 687-691.

F. ULLRICH, *Entstehung und Entwicklung der Literaturgattung des Symposion,* Prog., Würzburgo, 1909.

M. WELLMANN, «Asklepiades von Bittynien von einen herrschenden Vorurteil befreit», *Neue Jahrb. für die Kl. Alt.* XXI (1908), 684-703.

P. WENDLAND, *Quaestiones Musonianae,* Berlín, 1886.

II. Sobre Plutarco:

D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* París, 1969.

H. D. Betz (ed.), *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature,* Leiden, 1972.

Th. Doehner, *Quaestiones Plutarcheae,* Prog., vol. I, Leipzig, 1840, y vol. II, Meissen, 1863.

J. Dronkers, *De comparationibus et metaphoris apud Plutarchum,* tesis doct., Utrecht, 1892.

P. Geigenmüller, «Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit», *Neue Jahrbücher für das Kl. Altertum Geshichte und Deutsche Literatur* 24 (1921), 251-270.

J. J. Hartman, *De Plutarcho Scriptore et Philosopho,* Leiden, 1916.

A. Hein, *De optativi apud Plutarchum usu,* tesis doct., Breslau, 1914.

R. Heinze, *Plutarchische Untersuchungen,* Berlín, 1872.

—, «Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz», *Rh. Mus.* XLV (1890), 497-523.

R. Jeuckens, *Plutarch von Chäronea und die Rhetorik,* tesis doct., Estrasburgo, 1888.

K. Kahle, *De Plutarchi ratione dialogorum componendorum,* Gotinga, 1912.

F. Kraus, *Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im plutarchischen Schriftenkorpus,* tesis doct., Nuremberg, 1912.

R. G. Miller, *The Platonism of Plutarch,* tesis doct., Univ. Chicago, Menasha, Wisconsin, 1916.

J. Muhl, *Plutarchische Studien,* Prog., Ausburgo, 1885.

H. Patzig, *Quaestiones Plutarcheae,* tesis doct., Berlín, 1876.

G. Siefert, *Plutarchs Schrift Peri euthymias,* Prog., Pforta, 1908.

—, *De aliquot Plutarchi scriptorum moralium compositione atque indole* (Comm. Phil. Jen. VI 1), 1896

R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea,* Berlín, I, 1869.

W. WEISSENBERGER, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften,* tesis doct., Würzburgo, Straubing, 1895.

D. WYTTENBACH, *Plutarchi Chaeronensis Moralia. Animadversionum Primus,* Oxford, 1810.

K. ZIEGLER, *Plutarchus von Chaironeia,* en PAULY-WISSOWA, *RE,* XXI 1 (1951), cols. 639-962. Existe ed. separada desde 1949, revisada en 1964 (Stuttgart).

III. SOBRE LOS TRATADOS:

W. ABERNETTY, *De Plutarchi qui fertur «de superstione» libello,* Königsberg, 1911.

DAVID E. AUNE, *«Septem sapientium convivium»,* en H. D. BETZ (ed.), *Plutarch's Theological Writings,* págs. 51-105 (cit. en el apart. II de esta misma Bibliografía).

G. BÖHM, *Plutarchs Dialog «Hygieinà parangélmata», analysiert und auf seine Quellen untersucht,* tesis doct., Giessen, 1935.

A. BURIKS, «The source of Plutarch's *Perì týchēs*», *Phoenix* 4 (1950), 59-69.

J. DEFRADAS, *Plutarque. Le Banquet des Septs Sages,* París, 1954. Cf. *Plutarque. Oeuvres Morales,* vol. II, trats. 10-14. Texto ed. y trad. por JEAN DEFRADAS, JEAN HANI y ROBERT KLAERR, París, 1985.

H. ERBSE, «Plutarchs Schrift *Perì deisidaimonías*», *Hermes* 80 (1952), 296-314.

L. GOESSLER, *Plutarchs Gedanken über die Ehe,* tesis doct., Zurich, 1962.

J. HANI, *Plutarque. Consolation à Apollonios,* París, 1972. Cf. *Plutarque. Oeuvres Morales,* vol. II, trats. 10-14, París, 1985.

G. HAUCK, *Plutarch von Chaeronea, der Verfasser des Gastmahl der 7 Weissen,* tesis doct., Würzburgo-Burghausen, 1893.

G. HERMANN, *Quaestiones criticae. De Plutarchi Moralibus,* part. I: *Tôn heptà sophôn sympósion,* tesis doct., Halle, 1875.

FR. HERMANN, *Specimen comentarii critici ad Plutarchi de superstitione libellum,* Heidelberg, 1823.

G. LOZZA, *Plutarco. De superstitione,* con intr., trad. y com. (Testi e documenti per lo studio dell' antichitá 68), Milán, 1980.

H. Arnim Moellering, *Plutarch on superstition,* Boston, 1963.
A. Schlemm, *De fontibus Plutarchi commentationum De audiendis poetis et De fortuna,* tesis doct., Gotinga, 1893.
M. Smith, «*De superstitione* (*Moralia* 164E-171E)», en H. D. Betz (ed.), *Plutarch's Theological Writings,* págs. 1-35 (cit. en el apart. II de esta misma Bibliografía).
—, «*De tuenda sanitate praecepta* (*Moralia* 122B-137E)», en H. D. Betz, *ibid.,* págs. 32-50.
B. Snell, «Zur Geschichte von *Gastmahl der Sieben Weissen*», *Gesammelte Schriften* (1966), 115-118.
G. de Vico, *La «Consolatio ad Apollonium» di Plutarco,* Nápoles, 1957.
U. von Wilamowitz-Moellendorff, «Zur *Gastmahl der Sieben Weissen*», *Hermes* 25 (1890), 196-227.

SOBRE LA FORTUNA

INTRODUCCIÓN

Se abre este tratado con un verso del poeta trágico Queremón, a quien por cierto Plutarco no menciona, que es tomado como punto de partida polémico para defender la mayor importancia en la vida del hombre de otras virtudes y fuerzas que no sean las de la fortuna, arrancando el razonamiento de una serie de ejemplos históricos, que nos sitúan desde un primer momento en las maneras típicas del estilo de composición plutarqueo. A lo largo del breve espacio que ocupa esta obra, Plutarco [1] nos ofrece su idea sobre el poder de la fortuna, que había dividido las escuelas filosóficas desde Teofrasto, oponiendo a esa fuerza invisible los poderes que posee el hombre por el uso de su inteligencia, como son la previsión, la sensatez, la discreción, etc., y que lo convierten en un ser superior a todos los animales que, sin embargo, sí le aventajan en

[1] Plutarco se ha ocupado también de la fortuna y sus poderes en sus tratados *De fortuna Romanorum* y *De Alexandri Magni fortuna aut virtute,* aunque el tratamiento en éstas es distinto al que encontramos en el *Sobre la fortuna;* en aquéllos nos hallamos más ante ejercicios de retórica escolar. Cf. A. Schlemm, *De fontibus Plutarchi commentationum De audiendis poetis et De fortuna,* tesis doct., Gotinga, 1893, pág. 90. En ellos Plutarco seguiría a los peripatéticos, cf. n. 3.

otros dones debidos a la sola fortuna en su mismo nacimiento, como son la velocidad, la fuerza, etc.

El carácter retórico del tratado parece desprenderse de este mismo enfrentamiento entre dos formas de explicar los acontecimientos y los éxitos humanos, y su estilo sitúa posiblemente la fecha de su composición en la época de juventud de Plutarco [2]. La reflexión filosófica que domina en todo él lo diferencia, sin embargo, de los tratados meramente retóricos [3].

La polémica entre la fortuna y los poderes que el hombre puede oponerle a partir de su inteligencia, tema de este tratado, parece arrancar, en efecto, de Teofrasto, discípulo y sucesor de Aristóteles en el Perípato. Fue este peripatético quien, al alabar el verso de Queremón [4] con el que comienza Plutarco este tratado hizo surgir la polémica al reaccionar en contra de este elogio las otras escuelas filosóficas. Con éstas se alinea nuestro autor, a pesar de que en algunos de sus tratados de corte más retórico y escolar siga la doctrina peripatética [5].

---

[2] Cf. K. Ziegler, en *RE*, s. u. *Plutarchos*, col. 724.

[3] Cf. Schlemm, *De fontibus Plutarchi...*, pág. 90, y D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, París, 1969, págs. 84-85.

[4] Schlemm, *op. cit.*, pág. 90, cita el párrafo de las *Tusculanas* de Cicerón (V 9, 25) en que el orador latino dice que Teofrasto es atacado por las demás escuelas filosóficas porque en su libro *Calístenes* (o *Peri Pénthous*), en el que se queja de la muerte desgraciada de su amigo y del poder de la fortuna en los asuntos de los hombres, alaba aquella frase según la cual la fortuna y no la sabiduría rige la vida: «vexatur idem Theophrastus et libris et scholis omnium philosophorum quod in Callisthene suo laudarit illam sententiam 'vitam regit fortuna, non sapientia'», idea que parece haber seguido Demetrio Falereo en su libro *Perì týchēs* y, en general, el Perípato.

[5] Frente a autores como Schlemm y Ziegler, Babut, *Plutarque...*, página 82, piensa que este tratado es, igualmente, un ejercicio retórico que emplea lugares comunes.

La mayoría de los estudiosos que han intentado descubrir las fuentes de esta pequeña obra han coincidido en señalar como fuente principal al pensamiento estoico [6]. La doctrina estoica, en efecto, deriva, como lo hace aquí Plutarco, las demás virtudes *(aretaí)* del hombre de su inteligencia *(phrónēsis)* y piensa que es por ella por la que el hombre puede dominar a los otros animales [7], a pesar de su aparente inferioridad. Otra cosa es el intento realizado por algunos autores por buscar un solo autor entre los filósofos estoicos como fuente única de este tratado. K. Ziegler [8], que critica esta pretensión y piensa que se trata de un esfuerzo inútil, debido a la gran cantidad de obras sobre este tema que se han perdido en el largo camino de la transmisión de los textos clásicos, dice que por esta circunstancia las opiniones a este respecto han sido muy varias. Así, unos [9] creen que la fuente única sería el estoico Aristón de Quíos, otros [10], en cambio, señalan hacia su maestro Zenón de Citio, mientras que algún estudioso [11]

---

[6] SCHLEMM, *De fontibus Plutarchi...*, págs. 83, 94, 95, etc., y ZIEGLER, *Plutarchos*, col. 725. Sin embargo, cf. BABUT, *Plutarque...*, páginas 83 y sigs., que no cree en esta fuente estoica única.

[7] Cf. SCHLEMM, *op. cit.*, pág. 91.

[8] *Plutarchos*, col. 725.

[9] A. ELTER, *De gnomolog. Graec. historia atque origine*, Bonn, 1893, págs. 97 y sigs., y A. GIESECKE, *De philosoph. veterum quae ad exilium spectant sententiis*, tesis doct., Leipzig, 1891, págs. 104 y sigs., que siguen la opinión de DÜEMMLER, *Akademika*, Giessen, 1889, págs. 211 y sigs.

[10] Principalmente SCHLEMM, *De fontibus Plutarchi...*, págs. 85-110, que no cree que sean ciertas las razones esgrimidas por Düemmler y Giesecke para proponer a Aristón como fuente única de esta obra de Plutarco. Él, en cambio, piensa descubrir en la obra de Zenón el verdadero modelo de Plutarco: «Plutarchum in hac commentatione conscribenda Zenonis philosophiam secutum esse apparet».

[11] H. HOBEIN, *De Maximo Tyrio quaestiones philologae selectae*, tesis doct., Gotinga, 1895, págs. 74 y sigs.

aboga por Crisipo, sucesor de Cleantes al frente de la Estoa. Por último, G. Siefert [12] sólo cree descubrir influencias estoicas, rechazando la posibilidad de nombrar a un autor concreto. Últimamente, A. A. Buriks [13] ha señalado a Esfero, discípulo de Zenón y Cleantes, como posible fuente de este tratado.

Como en otros tratados el problema debe quedar abierto, incluso las solas influencias estoicas en esta obra, como ha señalado en su libro D. Babut [14]. Temas como el aquí tratado no fueron de exclusiva preocupación estoica; también se encuentra en los escritos de otras escuelas filosóficas que no se creen tributarias, por eso, de la Estoa. Las mismas diferencias sobre el tema en la obra de Plutarco apuntarían en esa dirección.

Este tratado no aparece en el «Catálogo de Lamprias».

---

[12] *De aliquot Plutarchi scriptorum moralium compositione atque indole* (Comm. philol. Jen. VI 1), 1896, págs. 97 y sigs.

[13] «The source of Plutarch's *Perì týchēs*», *Phoenix* 4 (1950), 59-69.

[14] *Plutarque...*, págs. 79-83.

SOBRE LA FORTUNA

1

La fortuna rige los designios de los hombres no la discreción [1]. 97C

¿Acaso tampoco la justicia, la equidad, la sensatez y la moderación rigen los designios de los hombres, sino que, como resultado de la fortuna y a causa de la fortuna, Arístides [2] se mantuvo firme en la pobreza, cuando él habría podido convertirse en dueño de grandes riquezas, y Escipión [3], después de conquistar Cartago, ni tomó ni vio botín alguno? ¿Y fue como resultado de la fortuna y a causa de la fortuna por lo que Filócrates [4], después de recibir

[1] Verso de Queremón, cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, 782. Ver CICERÓN, *Tusculanas* V 9, 25.

[2] Cf. PLUT., *Vida de Arístides* 25 (334B).

[3] Escipión el Africano derrotó a Aníbal en la batalla de Zama, en el año 202 a. C., y se convirtió en el gran vencedor de Cartago, la poderosa enemiga de Roma. De sus grandes victorias en África sobre los cartagineses le vino el sobrenombre de Africano. Cf. PLUT., *Mor.* 200B.

[4] Político ateniense que participó en varias embajadas enviadas por Atenas al rey Filipo de Macedonia. Habiendo sido acusado de corrupción en las negociaciones sobre la paz llevadas a cabo con el rey macedonio, huyó y fue condenado a muerte. Cf. DEMÓSTENES, *Sobre la embajada fraudulenta* 229 (412), que dice que el dinero recibido por Filócrates era el precio de su traición. Cf. también PLUT., *Mor.* 668A, y ATENEO, 343E.

oro de Filipo, «andaba comprando mujerzuelas y peces»,
D y Lástenes y Eutícrates, «al medir la felicidad con su vientre y con los peores vicios»[5], causaron la ruina de Olinto[6]? ¿También por la fortuna el hijo de Filipo, Alejandro[7], se mantenía él mismo alejado de las mujeres cautivas[8] y castigaba a los que las deshonraban, y, en cambio, el hijo de Príamo[9], impulsado por un mal espíritu y por una mala fortuna, se unió a la mujer de su huésped y, llevándosela, colmó de guerra y de males los dos continentes[10]? Si de verdad todas estas cosas suceden gracias a la fortuna, ¿qué nos impide afirmar también que las comadrejas, los machos cabríos y los monos se abstienen, gracias a la fortuna, de la glotonería, de los excesos y de las obscenidades?

2

E Pero si existen la sensatez, la justicia y el valor, ¿cómo puede haber una razón para que no exista la inteligencia? Y si hay inteligencia, ¿cómo no va a haber discreción? En efecto, la sensatez es, como dicen, una especie de inteligen-

---

[5] DEM., *Sobre la corona* 296 (324), que, por cierto, no cita en su lista de traidores a Lástenes ni a Eutícrates.

[6] Ciudad griega situada en la península Calcídica y capital de una confederación de ciudades en esta península. Aliada de Atenas, venció a Filipo, pero, traicionada, fue destruida en el año 348 a. C. Sobre los acontecimientos en torno a esta ciudad, cf., entre otros, a TUCÍDIDES, I 58; JENOFONTE, *Helénicas,* V 2, 11 s.; DIODORO SÍCULO, XVI 8, y DEM., *Sobre la embajada fraudulenta* 266 s.

[7] Cf. PLUT., *Vida de Alejandro* 21 (676B ss.).

[8] La madre, la hermana y las hijas del rey Darío de Persia.

[9] Que es conocido con el nombre de Paris o Alejandro.

[10] Europa y Asia.

cia *** [11] y la justicia necesita que la inteligencia esté presente. Aún mejor, a la discreción y a la inteligencia, que hacen buenos a los hombres en medio de los placeres, las llamamos continencia y sensatez; cuando aparecen en medio de los peligros y trabajos, fortaleza y bravura, y en las reuniones privadas y públicas, legalidad y justicia. Por lo cual, si juzgamos que son propias de la fortuna las obras de la discreción, que lo sean también las obras de la justicia y de la sensatez y, por Zeus, que sean propios de la fortuna el robar, hurtar bolsas [12] y el vivir licenciosamente, y nosotros, desentendiéndonos de nuestros propios razonamientos, abandonémonos en los brazos de la fortuna, F
empujados y transportados, como el polvo y la basura, por un fuerte viento. En realidad, si no existe la discreción, es lógico que tampoco existan la reflexión acerca de nuestros actos, la observación ni la búsqueda de lo que es más conveniente, sino que habló en vano Sófocles [13] cuando dijo:

Todo lo que se busca 98A
se puede encontrar, pero se escapa
lo que se descuida.

Y, de nuevo, en otro lugar, cuando trata de distinguir las acciones:

Lo que puede ser enseñado lo aprendo, lo que puede ser [encontrado

[11] Posiblemente aquí hay una laguna en el texto. Cf. PLUT., *Mor.* 1034C-D, donde nos dice que Zenón, como Platón, admite una pluralidad de virtudes: la inteligencia, el coraje, la sensatez y la justicia, para añadir, más tarde, que ellos definen la sensatez como una especie de inteligencia.

[12] La acción de los llamados «rateros».

[13] *Edipo Rey* 110.

lo busco y lo que puede ser objeto de súplica lo pedí a [los dioses[14].

¿Qué es lo que pueden entonces investigar o aprender los hombres, si todo se realiza según la fortuna? ¿Qué clase de tribunal estatal no desaparecerá y qué consejo real no se disolverá, si todo está bajo el dominio de la fortuna, a la que censuramos por ser ciega, porque nosotros, como ciegos tropezamos con ella?[15]. ¿Qué no estaremos dispues-
B tos a hacer, cuando, tras arrancarnos la discreción, como si se tratase de nuestros propios ojos, tomamos como guía de nuestra vida a un conductor ciego?

3

Pues bien, aunque alguno de nosotros pueda decir que el acto de ver es fortuna y no visión ni «ojos portadores de la luz», como dice Platón[16], y el acto de oír es fortuna, no la posibilidad de percibir una vibración del aire interpretada a través del oído y del cerebro, según parece, sería bueno cuidarse de las sensaciones de nuestros sentidos. Pero, en realidad, la naturaleza nos ha concedido la vista, el oído, el gusto, el olfato y los otros miembros de nuestro cuerpo y sus facultades[17] como servidores de la discreción y la inteligencia, y «el entendimiento ve y el entendimiento
C oye, el resto es mudo y ciego»[18]. Y así como, si el sol

[14] De una obra desconocida de SÓFOCLES, fr. 758 NAUCK.

[15] Cf. KOCK, *Com. Att. Frag.*, III, pág. 121, *Menandro,* núm. 417.

[16] *Timeo* 67b.

[17] En lugar de *dynámeōs* de la ed. de la Teubner, seguimos la lectura de la ed. de la Loeb: *tás te dynámeis.*

[18] De Epicarmo, citado también en PLUT., *Mor.* 336B y 961A. Cf. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker,* I, pág. 123.

no existiera, por los otros astros viviríamos siempre en una noche continua, como afirma Heráclito [19], del mismo modo el hombre, si no tuviera entendimiento ni razón, por los sentidos en nada se diferenciaría en su vida de los animales salvajes. En cambio, nosotros los superamos y los dominamos, no gracias a la fortuna ni por casualidad, sino que la causa es Prometeo, esto es, nuestra facultad de razonar,

que nos concedió las crías de los caballos y de los asnos
[y la descendencia de los toros
para servirnos y para realizar nuestros trabajos [20],

según Esquilo. Cuando, en efecto, en lo concerniente a la fortuna y a la naturaleza, la mayoría de los animales irracionales disfrutan de una fortuna y una naturaleza de nacimiento mejores. Ya que unos están armados con cuer- D
nos, con dientes y aguijones, «y a otros como a los erizos», dice Empédocles:

puntiagudos pelos se les han erizado en las espaldas [21],

y otros están calzados y vestidos con escamas, lanas, garras y duros cascos. Sólo el hombre, según Platón [22], ha sido abandonado por la naturaleza «desnudo, sin armas, descalzo y sin ropas».

---

[19] Diels, *Frag. Vorsokr.*, I, pág. 97. Con una pequeña variante cita Plutarco este mismo dicho de Heráclito en *Mor.* 957A: «si no hubiera sol, sería siempre noche».

[20] Del *Prometeo liberado* de Esquilo, cf. Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, 194. Citado de nuevo en Plut., *Mor.* 964F.

[21] Diels, *Frag. Vorsokr.*, I, pág. 252.

[22] *Protágoras* 321C.

Mas, al concederle un solo don, todo está mitigado [23],

es decir, la razón, la preocupación y la previsión.

E *Débil es, en verdad, la fuerza del hombre, pero*
con la destreza de sus pensamientos
domina a las terribles especies del mar
y las terrestres y las aéreas [24].

Los caballos son los más ligeros y los más rápidos, pero corren para el hombre; el perro es combativo y fogoso, pero guarda al hombre. El pez es sabroso y el cerdo, rico en carne, pero son alimento y companage para el hombre. ¿Qué hay mayor que un elefante o más temeroso de ver? Pues también este animal se ha convertido en un juguete del hombre y en un espectáculo público, y aprende posturas, danzas y a arrodillarse, no habiéndose propuesto aquí tales habilidades inútilmente, sino para que aprendamos a qué altura eleva la inteligencia al hombre y sobre qué
F cosas lo sitúa, y cómo domina más a todos y es superior.

Ciertamente, no somos púgiles ni luchadores invencibles
ni corremos velozmente con los pies [25],

sino que en todas estas cosas somos más desafortunados que los animales. Pero, según Anaxágoras [26], hacemos uso de la experiencia, la memoria, la sabiduría y la habilidad, nuestras y sólo nuestras, y les sacamos la miel, los ordeñamos, los llevamos y traemos, haciendo con ellos lo que

---

[23] De autor desconocido. Cf. Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, *Adespota*, núm. 367. Citado de nuevo en Plut., *Mor.* 959D.

[24] Del *Éolo* de Eurípides, cf. Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, 27.

[25] Adaptación de Homero, *Odisea* VIII 246.

[26] Cf. Diels, *Frag. Vorsokr.*, I, pág. 409.

queremos, de tal forma que en todo eso no hay nada que se deba a la fortuna, sino que todo es obra de nuestra discreción y previsión.

4

También, en efecto, las obras de los carpinteros son, 99A
sin duda, «obras de hombres», y las de los herreros y las de los arquitectos y las de los escultores, en las que nada vemos que haya sido realizado con éxito de manera casual o por fortuna. Que también la fortuna se le presenta de manera insignificante al sabio ‹al herrero y al arquitecto›, pero que la mayoría y las más grandes de sus obras las realizan las artes por ellas mismas, también lo ha demostrado este poeta:

Venid al camino ya, pueblo artesano todo,
los que suplicáis a Ergánē [27], *de mirada terrible, hija de* [*Zeus,*
con cestos traídos como ofrendas [28].

Pues las artes tienen a *Ergánē* ‹y a Atenea› como patrona, B
no a la Fortuna. Sin embargo, cuentan que cierto artista [29] que estaba pintando un caballo, lograba con éxito sus propósitos en las demás formas y colores, pero la porosidad de la espuma, agolpada alrededor del freno y el jadeo que sucedía al mismo tiempo, no le agradaba cómo le estaba saliendo. Así pues, los borraba una y otra vez; al fin, de

[27] *Ergánē* es un epíteto de Palas Atenea como diosa de las artes.

[28] Quizá de Sófocles, cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, 760.

[29] Nealces, según PLINIO, *Historia Natural* XXXV 36 (104). DIÓN CRISÓSTOMO (*Or.* LXIII 4) dice que era Apeles, y Valerio Máximo dice: «un famoso pintor».

rabia, arrojó contra el lienzo la esponja, tal y como estaba llena de colores, y ésta, al golpearlo, lo pintó de forma maravillosa y logró el efecto deseado. Ésta es la única obra de arte debida a la fortuna de la que yo he oído hablar. En todas partes se emplean cánones, pesos, medidas y números para que los trabajos nunca se vean sometidos a
C la probabilidad y a la fortuna. Ciertamente, las artes son, como dicen algunos, formas menores de la inteligencia, o mejor, emanaciones de la inteligencia y virutas de la misma esparcidas entre las necesidades de la vida, como se dice alegóricamente del fuego, que, dividido en porciones por Prometeo, se ha esparcido por todo el Universo. Y así, rota y cortada en pequeños fragmentos, la inteligencia se ha extendido a diferentes clases de arte.

5

En verdad es admirable que las artes no necesiten de la fortuna para realizar sus propios fines, y que, en cambio, el arte más grande y perfecto de todos, la culminación de la buena fama y estima entre los hombres, no valga nada; que en el tensar y aflojar las cuerdas se encuentre
D una cierta discreción a la que llaman música, y en la preparación de los alimentos, al que llamamos arte culinario, y en el acabado de los tejidos, el arte de la batanería, y a los niños les enseñemos a calzarse y a vestirse, a tomar la comida con la mano derecha y a mantener el pan con la izquierda, en la idea de que estas cosas no son fruto de la fortuna, sino que necesitan solicitud y atención [30], y que, en cambio, las cosas más grandes y más importantes para la felicidad no llamen en su auxilio a la inteligen-

[30] Cf. Plut., *Mor.* 5A y 440A.

cia ni participen de la razón y la previsión. Nadie moja la tierra con agua y la deja, pensando que por fortuna y automáticamente surgirán los ladrillos, ni después de adquirir lanas y pieles, nadie se sienta, suplicando a la For- E
tuna que se le conviertan en vestidos y zapatos; y, cuando un hombre ha reunido gran cantidad de oro, plata y numerosos esclavos y se ha rodeado de espaciosas habitaciones, habiendo colocado en ellas lujosos lechos y mesas [31], ¿pensará que estas cosas, si no están acompañadas de la inteligencia por parte suya, le proporcionarán felicidad, una vida sin penas, feliz y afortunada? Alguien le preguntaba al general Ifícrates, como para ponerlo a prueba, quién era, «pues no era hoplita [32], ni arquero ni peltasta» [33], y él le respondió: «El que los manda y hace uso de todos ésos.»

6

La inteligencia no es oro ni plata ni gloria ni riqueza ni salud ni fuerza ni belleza. ¿Qué es, entonces? Aquello F
que es capaz de hacer un buen uso de esas cosas y aquello por lo que cada una de esas cosas es agradable, magnífica y provechosa. Sin ella son inútiles, infructíferas y perjudiciales, y agobian y avergüenzan al que las posee. Sin duda el Prometeo de Hesíodo aconseja muy bien a Epimeteo:

No aceptar nunca regalos de
Zeus Olímpico, sino rechazarlos [34],

[31] Cf. *ibid.*, 100C.

[32] Soldado de infantería pesada.

[33] Soldado de infantería ligera.

[34] *Trabajos y Días* 86.

refiriéndose a los dones de la fortuna y a las cosas externas,
100A como si le aconsejara no tocar la siringe si no era músico, no leer si era analfabeto, ni montar a caballo si no estaba acostumbrado a los caballos, aconsejándole del mismo modo no gobernar si era necio, no ser rico si era una persona de baja condición ni casarse si era dominado por una mujer. Ya que, como dice Demóstenes [35], «el éxito inmerecido es para los insensatos causa de malos pensamientos». Pero una buena fortuna inmerecida es, para los no inteligentes, causa de malas acciones.

---

[35] *Olintíaco primero* 23.

SOBRE LA VIRTUD Y EL VICIO

INTRODUCCIÓN

Probablemente este pequeño opúsculo no lo concibió Plutarco como un tratado aparte y sólo fue publicado como tal después de su muerte como obra póstuma. A esta opinión han llegado distintos autores al ver la forma abrupta con la que comienza y también termina esta obrita y, después, ante la posibilidad de encuadrarlo en otro tratado de Plutarco más extenso titulado *De tranquillitate animi* [1]. R. Heinze [2] y G. Siefert [3] son los dos autores que han defendido esta hipótesis, señalando el primero su estrecha relación con los caps. 1, 5 y 6 del *De tranquillitate animi,* y uniéndose el segundo a esta opinión, pero completándola y destacando nuevas relaciones entre los dos tratados y señalando otras coincidencias con otra obra plutarquea titulada *De exilio.* Para Siefert, además, este tratado sería uno de esos *hypomnêmata* que Plutarco menciona al principio del *De tranquillitate animi,* sobre los que compone su dis-

[1] K. ZIEGLER, en *RE,* s. u. *Plutarchos,* cols. 770-771.

[2] «Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz», *Rh. Mus.* XLV (1890), 497 y sigs.

[3] *Plutarchs Schrift «Perì euthymías»,* Progr., Pforta, 1908, págs. 89 y sigs.

curso a Pacio, que en una carta le había pedido que le escribiera algo sobre la tranquilidad del alma [4].

Todas estas posibles circunstancias en torno a su composición no han sido obstáculo para que el estilo de estas pocas páginas haya merecido grandes elogios [5]. K. Ziegler [6] dice de él que es una obra llena de imágenes y escrita en un lenguaje adornado y rítmico.

Dentro de este bello ropaje, Plutarco ha puesto unas reflexiones en torno a la virtud y al vicio, en las que señala cómo la felicidad no la consigue el hombre por medio de poderes y riquezas materiales; que la virtud proporciona al hombre una vida feliz y honorable, y que, en cambio, el vicio corrompe incluso las cosas más hermosas y placenteras de la vida; es un mal compañero de viaje, que ni siquiera durante el sueño nos deja libres de su funesta influencia, pues allí, al verse libre de toda ley, se atreve e intenta las acciones más reprobables.

Plutarco cierra estas breves páginas haciendo, en realidad, una llamada al estudio de la filosofía, ya que dice que el que vive como un filósofo pasará la vida contento y feliz, sabiendo adaptarse a todo lugar y circunstancia y aceptando tanto la riqueza como la pobreza, la gloria como la falta de ella.

Este tratado no aparece en el «Catálogo de Lamprias».

---

[4] Cf. PLUTARCO, *Perì euthymías (De tranquillitate animi)* 464F.

[5] J. J. HARTMANN, *De Plutarcho Scriptore et Philosopho,* Leiden, 1916, pág. 84, escribe que son sólo cuatro páginas, pero escritas con sumo cuidado, «quatuor sunt paginae sed eae summa limatae cura», para añadir, a continuación, que el último capítulo es un ejemplo de arte oratoria con una conclusión que llena los oídos, «ultimum caput artis oratoriae specimen, non fucatae vel sophisticae, sed tamen artis et... exit in perorationem graviter sonantem, quae impleat aures».

[6] *Plutarchos,* col. 770.

SOBRE LA VIRTUD Y EL VICIO 100B

1

Parece que los vestidos dan calor al hombre, no porque ellos, en realidad, lo calienten y le procuren su calor, ya que cada uno de ellos, por sí mismo, es frío (por esa razón, muchas veces, las personas que sienten calor o tienen fiebre cambian unos vestidos por otros), sino que el calor c
que el hombre despide de su propio cuerpo, ése el vestido, aplicado al cuerpo, lo guarda y mantiene, y, una vez encerrado en el cuerpo, no le permite que se disperse otra vez. Al suceder esto mismo en los asuntos humanos, engaña a la mayoría de la gente, porque piensa ésta que, si se rodea de grandes casas y de multitud de esclavos y riquezas, vivirá agradablemente [1]. Pero una vida agradable y feliz no se asienta en causas externas, sino que, por el contrario, el hombre, extrayendo de su carácter, como de una fuente [2], el placer y la alegría, los aplica a las cosas que lo rodean.

---

[1] Cf. PLUTARCO, *Moralia* 99E.

[2] Pensamiento de Zenón, cf. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta,* I, pág. 50, y ver PLUT., *Mor.* 477A.

D Mientras arde el fuego una casa parece más honorable [3], y la riqueza más agradable y la fama y el poder más espléndidos, si les acompaña el gozo que brota del alma. De esta forma los hombres soportan también la pobreza, el destierro y la vejez con alegría y en paz según la buena disposición y la tranquilidad de su carácter.

2

En efecto, así como los perfumes hacen olorosos los mantos raídos y los harapos, pero el cuerpo de Anquises despide un icor maloliente

inundando, espalda abajo, su manto de fino lino [4],

del mismo modo toda clase de ocupación y forma de vida, acompañadas de la virtud, carecen de penas y son agradables; en cambio, cualquier vicio hace a las cosas E que parecen espléndidas, magníficas y venerables, dolorosas, nauseabundas y desagradables a los que las poseen.

Ese hombre se considera feliz mientras está en el ágora,
pero cuando abre las puertas de su casa es muy desgraciado;
su mujer lo domina todo, ordena y riñe continuamente [5].

Sin embargo, cualquiera, si es de verdad un hombre y no un esclavo, podría librarse sin dificultad de una mala mujer; pero contra el propio vicio no es posible, tras escribir

[3] Verso atribuido a Homero en el *Certamen Homeri et Hesiodi* 284 (ed. Allen). Plutarco lo cita de nuevo en *Mor.* 762D.

[4] Del *Laocoonte* de Sófocles, cf. Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, *Sófocles,* núm. 344.

[5] Quizá de Menandro, cf. Kock, *Com. Att. Frag.*, III, pág. 86, y ver Plut., *Mor.* 471B.

un documento de separación, librarse al punto de los problemas y descansar, comportándose uno según su propia voluntad, sino que, cohabitando siempre en sus entrañas y creciendo con él noche y día,

lo va asando sin brasas y lo expone a una vejez prematura [6], F

porque es un compañero de viaje molesto por su arrogancia, un invitado costoso por su glotonería y un compañero de cama agotador, porque interrumpe y destruye el sueño con sus preocupaciones, ansiedades y celos. Pues, mientras éstos duermen, hay sueño y descanso para el cuerpo; para el alma, en cambio, sustos, pesadillas y perturbaciones a causa de la superstición.

Cuando la tristeza se apodera de mí, cuando estoy dormido,
me siento morir a causa de mis sueños [7],

dice alguno. En una situación parecida colocan al hombre la envidia, el temor, la cólera y el libertinaje. En efecto, durante el día el vicio, mirando hacia fuera y amoldándose
a los demás, se avergüenza y oculta sus sentimientos y no 101 A
se entrega de lleno a sus impulsos, sino que muchas veces resiste y lucha con ellos. En cambio, en los sueños, cuando se ha escapado de opiniones y leyes y se encuentra lo más lejos posible de sentir temor y vergüenza, agita toda clase de deseos y despierta su carácter depravado y su intemperancia. «Pues incluso intenta unirse a su madre», como dice Platón [8], se lleva a la boca alimentos prohibidos y

[6] Hesíodo, *Trabajos y Días* 705.

[7] De un poeta de la Comedia Nueva. Cf. Kock, *Com. Att. Frag.*, III, pág. 444, *Adespota*, núm. 185.

[8] *República* 571D.

no se priva de acto alguno, gozando con ir contra la ley cuanto le es posible con imágenes y visiones, que no conducen a placer alguno ni a realización de lo que desea, sino que sólo son capaces de agitar e irritar las pasiones y las malas tendencias [9].

3

B ¿En dónde reside, entonces, el placer del vicio, si en ninguna parte hallamos con él la liberación de los cuidados y tristezas ni la independencia ni la tranquilidad ni la calma? Ciertamente la templanza y la salud del cuerpo dejan sitio y dan principio a los placeres de la carne, pero no es posible que en el alma se produzca gozo alguno ni alegría duradera, si ella no se proporciona a sí misma alegría, confianza y valor, como un asiento sobre el que descansar o una bonanza que no la perturben las olas. De otra manera, aun cuando alguna esperanza o placer le sonría un poco, si le surge de repente una preocupación, como un escollo en un mar en calma, el alma queda llena de confusión y turbación.

4

Amontona oro, amasa plata, construye paseos públicos, llena tu casa de esclavos y la ciudad de tus deudores,
C a no ser que destruyas las pasiones de tu alma, pongas fin a tus deseos y apartes de ti temores y preocupaciones, estarás filtrando vino para uno que tiene fiebre, ofreciendo miel a un bilioso y preparando pan y companage para quienes sufren cólico y disentería, que no los pueden rete-

[9] Cf. PLUT., *Mor.* 83A.

ner ni hacerse más fuertes, antes bien, casi son destruidos por ellos. ¿No ves que los enfermos rechazan con desprecio, repudian y apartan los alimentos más exquisitos y más caros, que les ofrecen y les obligan a tomar, y después, cuando su situación ha cambiado y su respiración es buena D
y su sangre saludable y su temperatura normal, agradecen, al levantarse, un trozo de pan con queso y berros y lo comen de buena gana? [10]. El razonamiento crea una disposición de esta clase en el alma. Serás independiente si aprendes qué es lo bueno y lo honrado. Serás voluptuoso en tu pobreza, y vivirás como un rey, y desearás una vida alejada de cargos públicos y privada no menos que una vida llena de cargos militares y públicos. Si te has convertido en un filósofo, no vivirás descontento, sino que aprenderás a pasar la vida con gusto en todas partes y con cualquier cosa. La riqueza te producirá alegría, porque podrás hacer el bien a muchos, y la pobreza, porque te verás libre de muchas preocupaciones; la fama, porque serás honrado, y la falta de fama, porque no serás envidiado.

---

[10] Cf. *ibid.*, 466D.

ESCRITO DE CONSOLACIÓN A APOLONIO

INTRODUCCIÓN

No figura este tratado en el llamado «Catálogo de Lamprias», y sobre su autenticidad hay planteada una polémica en la que las distintas posiciones no logran imponer mayoritariamente sus criterios, al basar sus apreciaciones en datos que escapan a una estricta objetividad.

Se enmarca este tratado en el llamado *paramythētikòs lógos* [1], y Plutarco lo habría dirigido a un tal Apolonio,

[1] Este género, el *paramythētikòs lógos,* tiene una larga tradición en la literatura y el pensamiento griegos y se continúa practicando, como otros géneros, entre los escritores romanos. En sentido estricto, el *paramythētikòs lógos* era un escrito compuesto con ocasión de un duelo para calmar la pena de aquel que lo sufría y, en sentido general, se trataba de un escrito compuesto para ofrecer consejos morales por diversas contrariedades de la vida (muerte, exilio, etc.), intentando la tranquilidad de ánimo de aquel a quien se le dirigía. El sofista Antifonte, autor de una *Téchnē alypías,* es considerado como el padre de este género, aunque el ejemplo más antiguo conservado sea la obra apócrifa atribuida a Platón titulada *Axíoco,* cuya estructura y contenido son ya la de un discurso de consolación. Posteriormente, aunque los filósofos cínicos incluyeron este género en su predicación y elevaron su estilo con su arte retórica, es entre los estoicos entre los que alcanza una gran importancia. El estoicismo antiguo, sin embargo, no nos ha legado ningún tratado consolatorio dirigido a una persona determinada, como tampoco el epicureísmo que lo cultivó también, pero sí Panecio y Séneca, de los que tenemos

de quien no tenemos más noticias, tras la muerte prematura de un hijo del mismo nombre. El análisis de la obra descubre sin dificultad los rasgos característicos de este género consolatorio, por lo que ha sido considerado incluso como un plagio [2] de la obra *Perì pénthous* de Crántor de Solos, considerada en la Antigüedad como el prototipo del *paramythētikòs lógos.*

Las dudas sobre la autoría plutarquea se plantean a partir del estilo y la estructura de la obra [3], así como de la forma en que las numerosas citas de los autores griegos se insertan en la trama general del texto, siendo, además, de una extensión poco habitual en el resto de las obras de Plutarco.

A partir de estas diferencias, los estudiosos se han situado en dos posiciones antagónicas, por y contra la autenticidad, siguiendo y, en gran parte, repitiendo, para defen-

---

más de seis obras pertenecientes a este género. Cicerón por su parte nos ha dejado en sus *Tusculanas* un discurso consolatorio con una serie de datos sobre el arte mismo del género. Entre los rétores, este género fue cultivado en la llamada «oración fúnebre» o *lógos epitáphios,* y, como tal, deviene en un ejercicio más de las escuelas de retórica de la Antigüedad tardía. Este dato hace que debamos contar con la existencia de discursos de consolación ficticios, entre los que algunos incluyen esta obra atribuida a Plutarco. Para los que creen en su autenticidad, nuestro autor habría conocido este género en este último estadio, es decir, cuando había sufrido ya las influencias retóricas. Este género, como señala J. Hani, *Plutarque. Consolation à Apollonios,* París, 1972, pág. 14, y al que hemos seguido en este resumen de las características de este género literario, se perpetúa en el tiempo, pues lo practican autores cristianos como S. Agustín, S. Jerónimo y Boecio.

[2] Fr. Schneider, «De Crantoris Libro qui *Perì pénthous* inscribitur commentatio», *Zeitschr. f. Altertumswissenschaft* 104 (1836), 839 ss.

[3] D. Wyttenbach, *Animadversiones in Plutarchi Moralia,* vol. II, Oxford, 1910, pág. 696, a pesar de que defiende la autoría de Plutarco escribe: «distributio materiae aut uaga aut nulla... totus libellus curiosam habet compositionem».

der su posición, las razones expuestas ya en el siglo XIX por dos grandes conocedores de la obra de Plutarco: D. Wyttenbach [4] y R. Volkmann [5].

El texto de la *Consolación* presenta, sin duda, una serie de peculiaridades, mejor que defectos [6], que se encuadran dentro de los dos motivos anteriormente señalados. Sin dificultad, en efecto, se pueden señalar en él repeticiones innecesarias, contradicciones, ruptura de la exposición, citas demasiado extensas y difíciles de encajar en el tema general e, incluso, en el lugar donde aparecen, etc. Para unos [7], para los que defienden la autenticidad, estos llamados defectos, por los demás, pueden explicarse, por ejemplo, considerando esta obra un trabajo de juventud [8] o, quizá, un resumen o borrador, cuyo texto final no conocemos e, incluso, dudan de si fue escrito. Aquellos estudiosos [9], en

[4] *Ibid.*, págs. 696 y sigs.

[5] *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlin, 1869, vol. I, págs. 129-145.

[6] Cf. HANI, *Plutarque. Consolation...*, págs. 9 y sigs.

[7] Cf. WYTTENBACH, *Animadversiones...*, págs. 696 y sigs; W. NESTLE, *Euripides, der Dichter der Aufklärung*, Stuttgart, 1901, pág. 198; H. PATZIG, *Quaestiones Plutarcheae*, tesis doct., Berlín, 1876, pág. 1; F. C. BABBITT, *Plutarch's Moralia*, II, Londres, 1927, págs. 105-107, y HANI, *op. cit.*, págs. 9 y sigs.

[8] Cf., por ejemplo, las palabras de WYTTENBACH, *op. cit.*, pág. 44: «Est omnino egregius liber, argumento, doctrina et sententiis plane Plutarcheus, sed adolescentis Plutarchi eum esse produnt stilus, ratio... adulescens vixdum e rhetorum scholis egressus.»

[9] Cf., por ejemplo, VOLKMANN, *Leben...*, pág. 136; G. E. BENSELER, *De hiatu in oratoribus Atticis et historicis Graecis libri duo*, Freiberg, 1841, págs. 430 y sigs.; B. WEISSENBERGER, *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, tesis doct., Würzburgo-Straubing, 1895, págs. 44-46; A. HEIN, *De optativi apud Plutarchum usu*, tesis doct., Breslau, 1914, págs. 164 y sigs.; A. W. DE GROOT, *A Handbook of antique Prose-Rhythm*, Groninga, 1918, págs. 170 y sigs; R. KASSEL, *Untersuchungen zur gr. und röm. Konsolationsliteratur*, Munich,

cambio, que han negado que con este escrito estemos ante una obra de Plutarco, señalan que, frente a las otras obras plutarqueas sobre las que no existe duda alguna en torno a su autenticidad, la *Consolación* carece del colorido, emoción y entusiasmo que encontramos en el otro tratado de Plutarco de contenido parecido, es decir, en su *Consolatio ad uxorem;* las citas se agolpan en forma y extensión tales que difícilmente se insertan en el tema general de la obra; ciertas peculiaridades del lenguaje que se detectan aquí no las encontramos en las otras obras de Plutarco: se trataría de que aquí no se evita el hiato, se encuentran usos especiales del subjuntivo, artículo, negación, optativo, etc., e incluso tampoco las cláusulas rítmicas de este tratado se ajustarían a las empleadas por Plutarco en sus otras obras.

A todos estos ataques y, en general, a todas las causas por las que se ha dudado de la autenticidad de esta obra ha respondido J. Hani [10], negando la singularidad de esos llamados defectos, que, según él, se hallan igualmente en otras obras sobre las que no existe duda en torno a la autoría de Plutarco. Este estudioso francés reclama, además, entre otras virtudes del tratado, la existencia de una estructura, reconocida incluso por Volkmann [11], que estaría distribuida en los siguientes apartados: «Exordio» (102A-103A); «Parte I» (103B-106A), sobre las miserias de la vida; «Parte II» (106B-119F), sobre la muerte, y una «Parte III» (120A-122A), sobre la inmortalidad del alma. Esta ordenación de ideas, continúa Hani, se conformaría con las reglas del género consolatorio, señaladas, por ejem-

1958 (*Zetemata* 18), tesis doct., Würzburgo, pág. 50, y R. Philippson, «Cic. *de off.* I 83», *Berliner Phil. Woch.* 37, núm. 4 (1917), cols. 127-128, y núm. 16 (1917), cols. 497-498.

[10] *Plutarque. Consolation...*, págs. 28-39.

[11] *Leben...*, pág. 135.

plo, por Dionisio de Halicarnaso en su *Ars Rhet.* VI 5-263R. Por otro lado, la mayoría de los autores destacan la fidelidad y precisión con que las citas, a pesar de todo, nos transmiten los textos de los autores citados, de tal forma que, en casos como los de Eurípides (*Suplicantes* 1110 y 1112), su lectura es preferible a la transmitida por la tradición manuscrita y, por ello, es admitida por los editores de Eurípides [12].

Por lo demás, la evidente alineación de este tratado en el llamado *paramythētikòs lógos* ha llevado a más de un estudioso a dudar no ya de su autenticidad, sino también de la originalidad de esta obra. En este sentido, y resumiendo mucho el problema, las posturas van desde la de aquellos que, llevados de un análisis hipercrítico, piensan que es un plagio, como decíamos al principio de esta introducción, y que se puede reconstruir la obra de Crántor de Solos a partir de la *Consolación* [13], hasta la de los que, ante la verdadera amalgama de pensamientos, que revela el tratado y del cúmulo de ideas sobre todo platónicas y de la Academia, cínicas, epicúreas, órfico-pitagóricas y estoicas, postulan un autor intermedio que podría ser Posidonio, Crisipo o una antología gnomológica, salida de su escuela y usada en círculos estoicos, que explicaría perfectamente la criticada falta de inserción de las numerosas y largas citas de los autores en el contexto de la obra.

Terminaremos este breve acercamiento al problema diciendo que, en esta obra como en otras atribuidas a Plutarco, incluidas o no en el «Catálogo de Lamprias», de las que ha sido puesta en duda su autenticidad, la solución

[12] Hani, *Plutarche. Consolation...*, pág. 105.

[13] Cf. M. Pohlenz, *De Ciceronis Tusculanis Disputationibus*, Progr., Gotinga, 1909, págs. 15 y sigs.

al problema deberá quedar abierta, a pesar del valioso trabajo realizado últimamente por J. Hani. Son muchas las obras de Plutarco que se han quedado en el camino de la transmisión y cuya recuperación aportaría, sin duda, nueva luz a los numerosos problemas que la extensa obra del polígrafo de Queronea plantea y seguirá planteando a los estudiosos que se acerquen a su obra. De todas formas, en este caso como en el de los otros tratados que hemos traducido en esta misma colección, la inclusión en el *Corpus* de Plutarco lo ha sido porque eran obras que respondían, como muy acertadamente escribe Hani [14], aplicándolo a la *Consolación,* al género literario que le va al médico del alma que fue Plutarco, con lo que el problema quedaría, creemos, bastante atenuado.

---

[14] *Plutarque. Consolation...*, pág. 10.

ESCRITO DE CONSOLACIÓN A APOLONIO 101E

1

Hace tiempo que comparto tu dolor y tu aflicción,
Apolonio, desde que me enteré del prematuro paso de esta F
vida [1] de tu hijo, que era muy querido de todos nosotros,
joven virtuoso, prudente y guardián destacado de los deberes religiosos y justos con respecto a los dioses, a los pa-
dres y a los amigos [2]. En efecto, dirigirme a ti, entonces, 102A
inmediatamente después de su muerte, y exhortarte a que soportaras humanamente [3] tu desgracia, no era apropiado [4], cuando estabas abrumado en tu cuerpo y en tu alma a causa de la inesperada desgracia y era necesario compa-

[1] Eufemismo empleado en el original griego, que se utiliza también más adelante (114C y 118E), y que pertenece al lenguaje del género consolatorio.

[2] Fin de los elogios del muerto, que constituyen una costumbre tradicional en este género. Cf. PLUTARCO, *Mor.* 608D.

[3] Es una exhortación que pertenece también a los tópicos de este género y que se enmarca dentro de la antigua tradición griega. HOMERO ya pedía al hombre resignación y reconocimiento de que él era sólo eso: un hombre (*Ilíada* XXIV 525-526).

[4] Parece ser que fue el estoico Crisipo (s. III a. C.) quien tuvo esta idea, que se convierte, después de él, en un lugar común en el género de la consolación. Cf. CICERÓN, *Tusculáneas* IV 63, y J. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1903-1924, 3, 118, 29.

decerte. Pues tampoco los mejores de los médicos aplican, al punto, los remedios de las medicinas a los ataques incesantes de los humores, sino que dejan que las molestias de la inflamación, sin la aplicación de remedios externos [5], alcance una cierta madurez por sí misma [6].

2

Pero ahora, después que también el tiempo, que todo lo suele calmar [7], ha pasado sobre tu desgracia y la situación en la que tú te encuentras parece pedir ayuda de tus
B amigos, creí que era bueno enviarte unas palabras de consuelo para alivio de tu tristeza y fin de tus aflicciones y vanas lamentaciones.

Las palabras, pues, son médicos de un alma
enferma, cuando uno en el momento oportuno
alivia el corazón [8].

Ya que, según el sabio Eurípides.

Para cada tipo de enfermedad hay un
remedio distinto, para el que está triste

[5] Esta comparación forma parte de la temática del género consolatorio que la hereda, a su vez, de los autores del teatro y de la filosofía estoica y epicúrea. Sobre la técnica medicinal evocada aquí, cf. el tratado hipocrático *Perì iētroû.*

[6] Cf. Cic., *Tusc.* IV 63, y Plinio, *Cartas* V 16.

[7] La idea de que el tiempo todo lo calma es una expresión que pertenece a la tradición médica, a la filosofía y a la poesía griegas. Cf. Hipócrates, *Sobre la medicina antigua* 18; Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1126a24; Eurípides, *Alcestis* 381, y Filitas, *fr.* 1 (ed. Diehl).

[8] Esquilo, *Prometeo encadenado* 378-379. Sobre las palabras consideradas como remedio del alma enferma, cf. Isócrates, *Sobre la paz* 289.

la palabra bondadosa de los amigos y
las advertencias para el que es demasiado insensato [9].

En efecto, aunque son muchas las emociones que afectan al alma, la tristeza es, por naturaleza, la más penosa de todas, «pues —se dice— que a muchos les sobrevienen por C
la tristeza la locura

y enfermedades incurables
y algunos se han suicidado a causa de la tristeza» [10].

3

En verdad el afligirse y entristecerse por la muerte de un hijo ocasiona, naturalmente, el principio de la tristeza y no depende de nuestra voluntad. Yo, desde luego, no estoy de acuerdo con los que alaban [11] la indiferencia dura y cruel, que está fuera de toda posibilidad y provecho [12], pues ella nos priva de la buena disposición, que nace de ser amado y de amar, la cual es necesario que conservemos por encima de todo. Pero traspasar todos los límites y aumentar nuestros dolores, afirmo que es contrario a la naturaleza y nace de una idea malvada que existe entre
nosotros. Por ello, también esto debe ser abandonado D
como algo funesto, maligno y en modo alguno propio de hombres honrados, en cambio el sufrimiento moderado [13] no debe ser rechazado como algo indigno. «Ojalá que no

[9] NAUCK, *Trag. Graec. Frag., Eurípides,* núm. 962.

[10] KOCK, *Com. Att. Frag., Filemón,* núm. 106.

[11] Los estoicos.

[12] Cf. CIC., *Tusc.* III 12. Plutarco rechaza la «indiferencia» *(apátheia),* en favor, del «sufrimiento moderado» *(metriopátheia).*

[13] El término griego es *metriopátheia,* palabra tardía que, quizá, fue usada antes por Arquitas de Tarento, pero que no aparece hasta época

nos pongamos enfermos —dice Crántor [14], el filósofo de la Academia— y, si nos ponemos enfermos, que tengamos alguna sensación, ya sea porque alguno de nuestros miembros sea cortado ya porque sea arrancado. Esta insensibilidad al dolor la consigue el hombre a cambio de un alto precio. Pues, en aquel caso, es natural, es el cuerpo el que es sometido a un estado tal de brutalidad, pero, en este otro, es el alma».

4

Por tanto, la razón pide que los hombres prudentes ante tales padecimientos no sean ni indiferentes ni demasiado sensibles, pues el primer estado sería duro y brutal y el
E otro débil y afeminado. Y prudente es el que mantiene los límites apropiados [15] y es capaz de soportar sabiamente lo favorable y lo adverso de las cosas que le suceden en la vida y sabe de antemano someterse irreprochable y obedientemente a la distribución de las cosas, del mismo modo que en la democracia hay un sorteo de los cargos y

---

posterior en autores como Plutarco, Porfirio y Josefo. En cuanto a la doctrina de la *metriopátheia*, no es propia de los peripatéticos; Plutarco la toma, seguramente, de los epicúreos.

[14] Crántor de Solos (Cilicia) del 335 al 275 a. C., discípulo de Jenócrates en la Academia Antigua y amigo de Polemón, Crates y Arcesilao. Autor de varios poemas y trabajos filosóficos, fue famoso en la Antigüedad por su tratado *Perì pénthous*, obra muy admirada por escritores posteriores, entre ellos Cicerón, que la usó en su *Consolatio* a su hija Tullia. Más que por la originalidad de su pensamiento, Crántor fue famoso por su cuidado estilo. (Cf. Diógenes Laercio, IV 5.) Las palabras que aquí recoge Plutarco estarían en la mencionada obra *Perì pénthous (Sobre el dolor)*. (Cf. *Fragmenta Philosophorum Graecorum* [ed. de Mullach], III, pág. 146, y Cic., *Tusc.* III 12.) De todas formas es extraño este pensamiento en la Academia; más bien es propio de los estoicos.

[15] Cf. Arist., *Ét. Nicom.* 1105b3.

es conveniente que al que le toca la suerte gobierne y al que ésta le vuelve la espalda soporte su fortuna sin pesadumbre. Pues los que no son capaces de hacer esto tampoco serían capaces de llevar con prudencia y moderación la buena fortuna. Ciertamente, entre las cosas bien dichas, en calidad de consejo, está también ésta:

Que no sea tan grande el éxito
que te incite a ser demasiado orgulloso F
ni, si te acontece algún mal, al contrario, esclavo,
sino sé siempre tú mismo preservando tu propia
naturaleza firmemente, como el oro en el fuego [16].

Pues es propio de hombres educados e inteligentes ser la misma persona ante lo que nos parece buena fortuna, y 103A
mantener con nobleza una postura apropiada frente a la adversidad. Es un trabajo propio de la prudencia o bien estar en guardia contra el mal que nos ataca, o, cuando nos ha atacado, enderezarlo, o reducirlo al mínimo o proveerse a sí mismo de una paciencia viril y noble para soportarlo, ya que también la prudencia se ocupa del bien de cuatro modos: adquiriendo los bienes, guardándolos, aumentándolos o empleándolos sabiamente. Éstas son las leyes de la prudencia y de otras virtudes de las que hay que hacer uso en ambos casos [17]. Pues

no existe un hombre que sea feliz en todo [18],

y por Zeus, B

[16] De una obra desconocida de Eurípides, cf. NAUCK., *Trag. Graec. Frag.*, *Eurípides,* núm. 963.

[17] Es decir, en la felicidad y en la desgracia.

[18] De la *Estenebea* de Eurípides, cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Eurípides,* núm. 661.

lo que es necesario para ti no es posible hacer que no
[sea necesario [19].

5

En efecto, igual que en las plantas hay momentos de fertilidad y momentos de esterilidad, y en los animales hay momentos de fecundidad extraordinaria y momentos de infecundidad, y en el mar hay calmas y tempestades, del mismo modo en nuestra vida hay muchas y variadas circunstancias que conducen a los hombres a suertes contrarias. Contemplándolas uno podría decir con razón:

Oh Agamenón, no te engendró
Atreo para que disfrutaras de todos los bienes.
Preciso es que te alegres y te aflijas,
c *ya que has nacido mortal. Aunque tú no lo quieras,*
la voluntad de los dioses será así [20].

y lo que dijo Menandro:

En verdad, oh joven amo, si tú solo naciste entre todos
[los hombres,
cuando te dio a luz tu madre, para hacer durante
tu vida las cosas que deseas y para vivir siempre feliz,
y si alguno de los dioses estuvo de acuerdo contigo
[en esto,
con razón te irritas, pues te engañó
y te ha tratado de una forma insólita. Pero si con
[las mismas

---

[19] De autor desconocido, cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag., Adespota*, núm. 368.

[20] EUR., *Ifigenia en Áulide* 29.

reglas con las que nacimos nosotros viniste a respirar
[el aire común,
para hablarte al estilo trágico, D
es mejor soportar estas cosas y ser razonable.
Y por resumir todo lo que estoy diciendo: eres hombre,
y ningún otro ser vivo cambia más rápidamente de la
[grandeza
al envilecimiento, y con toda justicia.
Pues, siendo por naturaleza el más débil,
administra los más grandes asuntos,
pero cuando cae destruye muchas cosas hermosas.
Pero tú, joven amo, no has perdido bienes extraordina-
[rios,
y tus males de ahora son moderados,
de modo que soporta también con moderación lo que E
[te suceda después [21].

Mas, a pesar de que las cosas humanas son así, algunos, por imprudencia, son tan necios y vanidosos, que cuando han sido exaltados un poco, o por la abundancia de sus riquezas o por la grandeza de su cargo o por algunas distinciones públicas o por honores o dignidades, amenazan e insultan a sus inferiores, no pensando en lo inestable e inseguro de la fortuna, ni que las cosas elevadas con facilidad se vuelven pequeñas y las humildes, a su vez, son exaltadas, movidas por los cambios inestables de la fortuna [22]. Por tanto, buscar algo estable entre las cosas inestables es propio de hombres que no razonan correctamente acerca de las cosas, pues

[21] Cf. Kock., *Com. Att. Frag.*, núm. 531.

[22] Sobre los caprichos de la fortuna y de los dioses, cf. Hesíodo, *Trabajos y Días* 1-10, y Arquíloco, *Fr.* 58 (Diehl).

F *mientras da vuelta la rueda, unas veces una parte de la llanta está arriba y otras veces la otra* [23].

6

Sin duda el mejor remedio contra el dolor es la razón y la preparación, a través de ésta, para todos los cambios de la vida. Pues es necesario que el hombre mismo reconozca no sólo que es mortal en su naturaleza, sino también que está destinado por la suerte a una vida mortal y a unos hechos que cambian con facilidad a lo contra-
104A rio [24]. En efecto, los cuerpos de los hombres son, en realidad mortales y efímeros [25], y mortales sus fortunas y padecimientos y, en general, todo en su vida, de lo que

no es posible que un mortal pueda
huir ni escapar [26]

en absoluto, sino que

Las profundidades del Tártaro invisible te triturarán
[con sus necesidades fuertemente forjadas,

---

[23] De autor desconocido, cf. Bergk, *Poet. Lyr. Graec.*, III, pág. 740.

[24] La misma idea la encontramos en Eur., *Heraclidas* 865-66.

[25] «Efímero» es una de las palabras claves del pensamiento griego. Cf. Píndaro, *Píticas* VIII 135 ss.; Eur., *Fenicias* 1515; Sófocles, *Antígona* 789. Sobre el sentido de la palabra, cf. H. Fränkel, «*Ephémeroi*, als Kenntwort für die menschliche Natur», en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich, 1960, págs. 23-39, que piensa que la palabra expresa fundamentalmente el carácter cambiante e inestable de la naturaleza humana.

[26] Hom., *Il.* XII 327.

como dice Píndaro [27]. De donde se desprende que tenía razón Demetrio Falereo [28], ya que, cuando Eurípides decía:

la felicidad no es estable sino efímera [29],

y que

pueden ser cosas pequeñas las que hagan fracasar y
un solo día derribó a unas cosas desde lo alto y a otras
[las elevó hacia arriba [30],

afirmaba que aquél decía bien todo lo demás, pero que hubiera sido mejor, si hubiera dicho no «un sólo día», sino «un instante». B

ya que hay un mismo ciclo para las plantas fértiles de
[la tierra
y para la raza de los hombres: la vida de unos crecerá,
mientras que la de los otros perecerá y será a la vez
[segada [31].

Y en otro lugar dice Píndaro:

¿Qué es el hombre? ¿Qué no es?
Sueño de una sombra es el hombre [32].

---

[27] PÍND., *Fr.* 207 (CHRIST).

[28] Filósofo y político ateniense, discípulo de Teofrasto (s. IV a. C.). Se le atribuye un tratado *Sobre la fortuna*, cf. DIÓG. LAER., V 81.

[29] *Fen.* 558.

[30] De *Ino* de Eurípides, cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Eurípides*, núm. 420.

[31] *Ibid.* 415.

[32] *Píticas* VIII 95 ss. Esta célebre imagen se halla en varios autores griegos, por ej., EUR., *Andróm.* 746, *Med.* 1224, etc.; SÓF., *Elec.* 1159, *Ant.* 1155 y 1170, etc.

Haciendo uso, muy enfática y hábilmente, de una hipérbole, mostró con claridad la vida de los hombres. Pues, ¿qué hay más débil que una sombra? Y el sueño de ésta nadie hubiera sido capaz de describirlo con tanta agudeza. En este mismo espíritu también Crántor [33], cuando trata de consolar a Hipocles por la muerte de sus hijos,
C dice: «Ciertamente toda esta antigua filosofía dice y recomienda estas cosas, de las cuales si, en verdad, no aceptamos alguna otra cosa, al menos la afirmación de que la vida es muchas veces trabajosa y difícil, es demasiado verdadera. Pues, en efecto, si no posee este carácter por naturaleza, de todos modos por nosotros alcanza ese punto de corrupción. Esta fortuna incierta nos ha acompañado desde hace tiempo, más aún desde un principio y no para algo bueno; y, cuando nacemos, se mezcla con nosotros, en todas las cosas, una porción de mal. Pues las semillas de nuestra vida, puesto que son al punto mortales, participan de esta causalidad por la cual nos sobrevienen desde entonces las deficiencias del alma, «las enfermedades, los cuidados innumerables de los mortales» [34]. ¿Por qué razón nos hemos detenido en estas reflexiones? Para que podamos ver que el ser desgraciado no es para el hombre
D una novedad, sino que todos hemos padecido lo mismo. «Pues la fortuna es descuidada [35] —dice Teofrasto— y es muy hábil para llevarse los frutos de nuestro trabajo y trastornar nuestra aparente felicidad, no teniendo fijado para ello ninguna ocasión» [36]. Ya que es fácil a cada uno pen-

[33] Cf. Mullach, *Frag. Philos. Graec.*, III, pág. 147.

[34] Todo este pasaje tiene un tono platónico y está inspirado, sin duda, en el *Timeo* de Platón, que Crántor había comentado. Cf. Plat., *Timeo* 47e ss. y 68e.

[35] O ciega, en el sentido de que reparte los bienes y los males a los hombres al azar.

[36] *Fr.* 73 (ed. Wimmer).

sar por sí mismo éstas y otras cosas semejantes y escucharlas de otros hombres antiguos y sabios; el primero de los cuales es el divino Homero, que dice:

Nada más desgraciado que el hombre alimenta la tierra.
Pues nunca, dice, sufrirá mal alguno en el futuro,
mientras los dioses le proporcionen valor y sus miem-
[bros puedan moverse.
Pues precisamente cuando los dioses bienaventurados le
[envían desgracias,
también las soporta, contra su voluntad, con ánimo E
[sufrido [37].

y

Pues tal es el espíritu de los hombres mortales,
semejante al día que les trae el padre de hombres y dioses [38].

y en otros pasajes:

Magnánimo hijo de Tideo, ¿por qué me preguntas mi
[linaje?
Cual el linaje de las hojas, tal es también el de los
[hombres.
En efecto, a las hojas, a las unas el viento esparce
[en tierra y a otras el bosque
al florecer las hace brotar y llega la estación de la
[primavera.
Así es el linaje de los hombres; el uno nace y el otro
[perece [39].

---

[37] *Odisea* XVIII 130 ss.
[38] *Ibid.*, 136 ss.
[39] *Il.* VI 145 ss. Cf. MIMNERMO, fr. 2, 1 ss.

Que él empleó brillantemente esta imagen de la vida huma-
F na, es evidente por lo que dice en otro lugar, de esta forma:

Combatir [40] *a causa de los hombres*
desgraciados, que como las hojas, unas veces
florecen vigorosos, comiendo el fruto de la tierra,
y otras perecen sin ánimo, y no hay ayuda [41].

105A Simónides, el poeta lírico, al ufanarse sin cesar Pausanias, rey de los lacedemonios, por sus hazañas y habiéndole ordenado con mofa que le anunciara alguna sabia doctrina, dándose cuenta de su soberbia, le aconsejó recordar que era un hombre [42]. Y Filipo [43], rey de los macedonios, habiénle sido anunciado tres éxitos al mismo tiempo: el primero, que había vencido con su cuadriga en los juegos de Olimpia; el segundo, que Parmenión, su general, había derrotado a los dardanios [44] en una batalla, y el tercero, que Olimpias le había dado a luz un hijo varón, levantando sus manos al cielo, dijo: «oh dios, pon en compesación

---

[40] El presente de este verbo, que es lo que aparece en Homero, es adaptado aquí y puesto en infinitivo para que sirva a la construcción.

[41] *Il.* XXI 463.

[42] Cf. ELIANO, *Varia Historia* IX 41, 21. PLAT., en *Cartas* 2, 311a, habla de relaciones entre Pausanias y Simónides. Aquí se le llama rey, aunque sólo era el tutor de los hijos del rey. (Cf. TUCÍDIDES, I 107.) Filipo de Macedonia tenía ordenado a un esclavo que le recordara que era hombre (cf. ELIANO, *Var. Hist.* VIII 15). Pausanias era hijo de Cleómbroto y sobrino de Leónidas; dirigió la armada griega en Platea y murió el año 474 a. C.

[43] La misma historia se puede leer en PLUT., *Mor.* 177C, y *Vida de Alejandro* 3 (666A). ELIANO, en su *Var. Hist.* VIII 15, nos habla de la moderación de Filipo tras la victoria de Queronea.

[44] Pueblo de Mesia, entre el Danubio y Macedonia. El país se llamaba Dardania por Dárdano, antiguo rey de los troyanos.

junto a estas cosas algún daño moderado», sabiendo que la suerte suele ver con malos ojos los grandes éxitos. B

Terámenes, que llegó a ser uno de los treinta tiranos de Atenas, al derrumbarse la casa en la que comía con numerosos acompañantes, habiéndose salvado él solo y al ser felicitado por todos, gritando en voz alta, dijo: «oh fortuna, ¿para qué ocasión me estás reservando?». No mucho tiempo después murió, tras haber sido torturado por sus compañeros de tiranía [45].

7

Parece que el poeta [46] es alabado extraordinariamente en relación con la consolación cuando presenta a Aquiles diciéndole a Príamo, que ha venido a rescatar a Héctor, estas cosas:

Mas, ¡ea!, siéntate ya en el sillón y vamos a dejar C
que nuestras penas descansen totalmente en nuestro
[corazón, aunque estemos afligidos.
pues nada se consigue con el gemido estremecido [47].

En efecto, así han hilado el destino los dioses para los
[miserables mortales,
vivir afligidos; sólo ellos desconocen las preocupaciones.
Así pues, dos toneles hay en el suelo de Zeus,
de los dones que otorgan, de males uno y el otro de bienes.
A quien Zeus, que goza con el rayo, mezclándolos, se
[los concede,

[45] La historia está en ELIANO, *Var. Hist.* IX 41, 21. Cf. También JENOFONTE, *Helénicas* II 3, que cuenta la muerte de Terámenes, quien, según la tradición, fue condenado a beber la cicuta.

[46] Homero.

[47] Lugar común en la filosofía estoica, cf. CIC., *Tusc.* III.

unas veces se encuentra con el mal y otras con el bien.
Pero al que concede sólo desgracia, lo hizo ignominioso
D *y un hambre mala lo empuja sobre la divina tierra y*
él la recorre deshonrado para los dioses y para los hom-
[bres [48].

Y el poeta, que viene después de éste, tanto en la gloria como en el tiempo, Hesíodo, aunque él se llamaba alumno de las Musas [49], también éste, después de encerrar a los males en un tonel, muestra a Pandora abriéndolo y esparciendo la multitud de ellos sobre toda la tierra y el mar, diciendo de esta manera:

Pero la mujer, quitando con las manos la tapa del tonel
esparció y maquinó para los hombres tristes desgracias [50].
Sola, allí dentro, en la indestructible mansión, quedaba la
E *Esperanza bajo los bordes del tonel, y no voló fuera*
[pues
antes puso encima la tapa del tonel.
Pero otras incontables desgracias vagan entre los hom-
[bres,
pues la tierra está llena de males y lleno está el mar.
Y enfermedades visitan a los hombres durante el día y
durante la noche de forma natural, llevando los males a
[los hombres,
en silencio, después que les quitó la voz el prudente
[Zeus [51].

[48] *Il.* XXIV 522; cf. también Plut., *Mor.* 20F y 22B.
[49] En su obra *Teogonía* 22.
[50] Los males, enfermedades, etc., que estaban allí encerrados.
[51] *Trab.* 94-98 y 100-104. Cf. también Plut., *Mor.* 115A y 127D.

8

En relación con esto, sobre los que sufren excesivamente por tales desgracias, el poeta cómico [52] dice así:

Si las lágrimas fueran un remedio para nuestros males,
y siempre el que gime hiciera cesar sus sufrimientos,
tomaríamos lágrimas, dando a cambio dinero. F
Mas ahora, mi señor, los asuntos no prestan atención a
[esas cosas ni las miran,
sino que siguen el mismo camino, si lloras como si no.
Así pues, ¿qué ganamos nosotros? Nada. La tristeza tiene
como los árboles su fruto: las lágrimas. 106A

Dictis, tratando de consolar a Dánae, que sufría profundamente, le dice:

¿Crees que el Hades se ocupa de tus gemidos
y te soltará a tu hijo si estás dispuesta a llorar?
Desiste. Al ver los males de tus vecinos, serías
más complaciente, si estuvieras dispuesta a pensar
cuántos hombres están consumiéndose en prisión,
cuántos envejecen privados de sus hijos,
y otros que desde la prosperidad de un reino en la cumbre
han venido a ser nada [53]*. Es necesario que tú observes*
[estas cosas [54]*.*

Así pues, le pide que piense en los que tienen iguales o mayores necesidades, para que esté más aliviada. B

---

[52] Filemón en *Sardius;* cf. KOCK, *Com. Att. Frag., Filemón,* núm. 73.

[53] Cf. EUR., *Hécuba* 55-56.

[54] Del *Dictys* de Eurípides, cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag., Eurípides,* núm. 332. Dictis de Cnosos en la isla de Creta, acompañó a Idomeneo a la guerra de Troya y escribió sus hazañas en un diario.

9

En efecto, aquí se podría aplicar aquel dicho de Sócrates [55], que sugiere que, si llevásemos a un lugar común nuestras adversidades, de tal forma que cada uno tomase para sí la misma porción, la mayoría, tras tomar contentos las suyas, se marcharían. También el poeta Antímaco [56] empleó esta clase de método. Pues, después de la muerte de su mujer Lida, hacia la que sentía un gran cariño, compuso como consuelo a su propia pena la elegía llamada *Lida,* porque, después de contar las desgracias de los
c héroes [57] hacía menor con los males ajenos su propia pena. De forma que es evidente que el que intenta consolar a uno que está apenado y demostrarle que lo que le sucede a él es algo común a muchos y menor que lo que les sucede a otros, cambia la opinión del que está apenado y le infunde una convicción tal de que lo que le sucede es menor que lo que él creía.

10

Esquilo parece reprender admirablemente a los que piensan que la muerte es un mal, cuando dice de esta forma:

---

[55] Este pensamiento es atribuido a Solón por Valerio Máximo, VII 2, 2. Se encuentra también en Heród., VII 152.

[56] Antímaco de Colofón, poeta del siglo v a. de C. Fue muy celebrado por Platón. La tradición dice que escribió cinco poemas, entre los que se encontraba la *Tebaida,* poema épico.

[57] Los hijos de los dioses, según una creencia antigua, llevaban una vida llena de males. El rétor Menandro (*Peri epideiktikôn* 414, 5) recomienda que, en las consolaciones, se haga mención de los males sufridos por los héroes y por los hijos de los dioses.

Los hombres odian injustamente la muerte,
que es la mayor defensa de muchos males [58].

Sin duda a éste [59] imitó también el que dijo:

Oh muerte, mi salvador, médico mío, ojalá vengas [60], D

pues en realidad «el Hades es un puerto para las aflicciones» [61]. En verdad es una cosa grande decir con toda confianza valientemente:

Y, ¿quién es esclavo, si no se preocupa de la muerte? [62]:

Y aquello:

Teniendo al Hades como defensor no temo las sombras [63].

Pues, ¿qué es lo penoso y lo irritante en el morir? Las cosas de la muerte, quizá también por sernos tan familiares y naturales, parecen, a su vez, no sé cómo, dolorosas. En efecto, ¿qué hay de admirable si lo que es separable es separado, si lo que es soluble es disuelto, si lo que es combustible, es extinguido, si lo que es destructible, es des-

---

[58] De una obra desconocida; cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag., Esquilo,* núm. 353. Sobre esta idea respecto de la muerte, cf. *ibid., Sófocles,* núm. 636, y EUR., *Hipólito* 1372.

[59] De Esquilo.

[60] Un verso parecido a uno del *Filoctetes* de Esquilo; cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag., Esquilo,* núm. 255.

[61] De autor desconocido; cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag., Adespota,* núm. 369.

[62] De una obra desconocida de Eurípides; cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag., Eurípides,* núm. 958, y PLUT., *Mor.* 34B.

[63] De autor desconocido; cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag., Adespota,* núm. 370.

truido? Pues, ¿en qué momento la muerte no está presente
E en nosotros mismos? Y, como dice Heráclito: «Es la misma cosa lo que vive y lo muerto, lo que está despierto y lo que duerme, lo joven y lo viejo» [64]. En realidad, esto va a parar a aquello y aquello de nuevo va a parar a esto. Pues, así como de un mismo barro uno puede, modelando figuras de seres vivos, destruirlas, y modelarlas de nuevo y destruirlas, y hacer esto una y otra vez sin interrupción, del mismo modo también la naturaleza a partir de la misma materia, hace tiempo, hizo surgir a nuestros antepasados, después, a continuación de ellos, creó a nuestros padres, después a nosotros, después a otros hombres después de otros hombres en una acción circular sin fin. Y este río de la generación, fluyendo continuamente [65], no se detendrá jamás, como tampoco el que fluye en el sentido contrario a él, el río de la destrucción, llamado por los
F poetas ya Aquerón ya Cocito. Así pues, la causa primera que nos mostró la luz del sol, ésta misma también nos trae al sombrío Hades [66]. Y quizá una imagen de esto sea el aire que nos rodea, que produce alternativamente el día y la noche, que trae la vida y la muerte, el sueño y la vigilia. Por ello se dice también que la vida es una deuda impuesta por el destino [67], para que sea pagado lo que

[64] *Fr.* 88 (Diels).

[65] Recuerda el célebre fragmento de Heráclito (91 Diels): «No se puede entrar dos veces en el mismo río», citado por Plut., *Mor.* 559C y 392B.

[66] Lugar común tomado de las paradojas del estoicismo y del epicureísmo. Cf. Cic., *Tusc.* I 91. Idea que aparece con frecuencia en los epigramas funerarios: *nascentes morimur finisque ab origine pendet* (*CLE* 14893).

[67] Más adelante, en 116A-B, se explica más detalladamente esta idea, donde se citan los fragmentos de Eurípides que son fuente de esta imagen.

tomaron prestado nuestros antepasados. Lo cual, sin duda, ha de ser pagado de buena gana y sin gemir, cuando el prestamista lo reclame. 107A

Pues así tendríamos la ocasión de demostrar que somos almas verdaderamente nobles.

11

Creo también que la naturaleza, al ver la confusión y la brevedad de la vida, ha hecho incierto el día fijado para la muerte. En efecto, así es mejor; pues si lo conociéramos, algunos se consumirían por las penas antes de tiempo y estarían muertos antes de morir [68].

Considera también los dolores de la vida y la superabundancia de sus muchos cuidados [69], que, si quisiéramos enumerarlos, la condenaríamos ciertamente y confirmaría- B
mos la opinión que prevalece entre algunos de que, en efecto, es mejor morir que vivir [70]. Por ejemplo, Simónides dice:

De los hombres, ciertamente, la fuerza es escasa, inútiles
[sus cuidados,
en un tiempo breve trabajo sobre trabajo.
Sin embargo, la muerte inevitable los amenaza,
pues de ésta participan por igual los buenos
y cualquiera que es malo [71].

---

[68] Cf. este mismo pensamiento en EUR., *Hécuba* 432 ss.; JENOFONTE, *Ciropedia* III 1, 25, y DIÓN CRISÓSTOMO, 6, 94D, etc.

[69] Esta idea se encuentra también en MENANDRO, *Fr.* 452 (KOCK). Cf. ESTOBEO, IV 34, 53.

[70] Otros textos donde se encuentra reflejado este mismo pesimismo son, por ej., TEOGNIS, 425-428; SÓF., *Edipo en Colono* 1225-1228, EUR., fr. 285 del *Belerofonte* (NAUCK), etc.

[71] BERGK, *Poet. Lyr. Graec.*, III, *Simónides*, núm. 39.

Y Píndaro dice:

Los inmortales reparten a los mortales por cada cosa
buena dos desgracias, y éstas, en efecto no las pueden
[soportar, infelices, convenientemente [72].

Y Sófocles:

¿Lloras por un hombre mortal, si él ha muerto,
sin saber si el futuro le iba a traer algún provecho? [73].

Y Eurípides:

¿Sabes qué naturaleza tienen las cosas mortales?
Creo que no. Pues ¿de dónde ibas a saberlo? Mas, es-
[cúchame.
C *A todos los hombres les toca morir,*
y no hay ninguno de ellos que sepa
si vivirá al día siguiente.
Las cosas del destino es incierto hacia dónde irán [74].

Así pues, si la vida de los hombres es tal como éstos dicen, ¿cómo no va a ser más conveniente felicitar a los que se han librado de la servidumbre [75] que hay en ella que compadecerlos y llorarlos, como hace la mayoría por ignorancia?

---

[72] *Pít.* III 81-82. Cf. Hom., *Il.* XXIV 527.

[73] De una obra desconocida; cf. Nauck, *Trag. Graec. Frag., Sófocles,* núm. 761.

[74] *Alc.* 780 ss. La misma idea *ibid.,* 425, y *Andróm.* 1275 del mismo autor.

[75] La idea procede de Plat., *Fedón* 80D. Cf. Plut., *Mor.* 173A, y *El banquete de los Siete Sabios* 160C.

12

Sócrates [76] decía que la muerte se parece o a un sueño profundo o a un viaje largo y distante o, en tercer lugar, a una destrucción y desaparición tanto del cuerpo como del alma y que en ninguna de éstas cosas había mal algu- D
no. Y seguía la pista de cada una de ellas y, en primer lugar, de la primera. En efecto, si la muerte es, en verdad, un sueño y no hay mal alguno en aquellos que duermen, está claro que tampoco podrá haber mal alguno en los que mueren. Sin embargo, ¿qué necesidad hay de decir que el sueño más profundo es también el más dulce? Ciertamente, el hecho es por sí mismo evidente a todos los hombres y Homero lo atestigua también cuando dice:

Un sueño el más profundo y dulce, muy parecido a la
[muerte [77].

Y en otro lugar dice lo mismo:

Allí se encontró con el Sueño, hermano de la Muerte [78].

(y)

Al Sueño y a la Muerte, hermanos gemelos [79], E

mostrándonos, ⟨casi⟩ ante nuestros ojos, su semejanza.

---

[76] PLAT., *Apología* 40c-41b.

[77] *Od.* XIII 80.

[78] *Il.* XIV 231.

[79] *Ibid.* XVI 672 y 682. PAUSANIAS, V 18, cita una pintura célebre del cofre votivo de los Cipsélidas, en Olimpia, que representaba a la Noche llevando en sus brazos a sus dos gemelos, el Sueño y la Muerte.

Pues los gemelos sugieren, mejor que nada, la semejanza. De nuevo, en algún otro lugar, dice que la muerte es «un sueño de bronce» [80], intentando enseñarnos la falta de sensibilidad en ella. Y no parece que lo definió mal el que dijo que el sueño eran los pequeños misterios de la muerte [81]; en verdad el sueño es una iniciación previa de la muerte. Muy sabiamente también Diógenes el Cínico, habiéndose dormido y estando a punto de dejar la vida, cuando lo despertó su médico y le preguntó si algo le molestaba: «Nada —dijo— el hermano se adelanta al hermano», el
F sueño a la muerte [82].

13

Ciertamente, si la muerte se parece a un viaje, incluso así no es un mal [83], sino que es todo lo contrario, un bien, pues el vivir sin ser esclavo de la carne y de las pasiones de ésta, por las cuales arrastrado hacia abajo el pensamiento se llena de la frivolidad mortal, es algo feliz y bienaventu-
108A rado. «El cuerpo —dice Platón [84]— nos produce innumerables dificultades a causa de su necesaria alimentación; y, además, si le sobrevienen algunas enfermedades, nos impide la búsqueda de la realidad. Nos llena de amores, deseos, temores y de toda clase de imágenes y frivolidades, de tal forma que es verdad el dicho de que, en realidad,

[80] *Il.* XI 241.

[81] La expresión es de Mnesímaco; cf. Kock, *Com. Att. Frag., Mnesímaco,* núm. 11. La iniciación en los misterios menores, como los de Agras, cerca de Atenas, en marzo, era requerida para poder ser admitido al gran festival de Eleusis en septiembre.

[82] Eliano, *Var. Hist.* II 35, atribuye estas palabras a Gorgias de Leontinos, que, por otra parte, hace un elogio de la vejez, cf. Cic., *Sobre la vejez* 5.

[83] Cf. Cic., *Tusc.* I 49.

[84] *Fed.* 66b-67b. Todo el pensamiento de este capítulo es platónico.

a causa de él no nos es posible en modo alguno pensar bien en nada. Pues también el cuerpo y los deseos de éste no producen otra cosa que guerras, revoluciones y luchas. En efecto, todas las guerras nacen a causa de la adquisición de riquezas y nos vemos obligados a adquirir las riquezas a causa del cuerpo, siendo esclavos del cuidado de éste; y por éste no tenemos tiempo, a causa de todas B estas cosas, para dedicarnos a la filosofía. Y lo peor de todo es que si algún ocio nos deja el cuerpo y nos dedicamos a reflexionar sobre algo, en nuestras investigaciones, abordándonos por todas partes, produce tumulto y confusión y nos asusta, de tal forma que a causa de él no podemos contemplar la verdad. Pero, en realidad, se nos ha demostrado que si alguna vez queremos conocer algo en toda su pureza, nos hemos de apartar de él y contemplar con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos lo que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría, después que muramos, como C señala el razonamiento, no mientras vivimos. Ya que si no es posible en compañía del cuerpo conocer nada con exactitud, ocurre una de estas dos cosas: o no nos es posible conseguir el conocimiento en ninguna parte o sólo después de muertos. En verdad, entonces el alma existirá ella por sí misma, sin el cuerpo, pero no antes. Y mientras estemos en vida, estaremos más cerca del conocimiento, según parece, si nos unimos y nos comunicamos con el cuerpo lo menos posible, a no ser que haya una absoluta necesidad, y no nos manchamos con su naturaleza, sino que nos mantenemos limpios de su contacto hasta que la divinidad [85] misma nos libere de él.

---

[85] Según Olimpiodoro, *Comentarios al Fedón*, A, II 13, esta divinidad sería Dioniso; el Dioniso que los órficos asimilaban a Hades, como dios de la vida y de la muerte.

D Y así, purificados y libres de la insensatez del cuerpo, como es natural, estaremos entre hombres semejantes, observando a través de nosotros mismos todo lo puro, esto es, la verdad. Pues tocar con lo impuro lo puro no es lícito.» De tal forma que si la muerte se parece a un viaje a otro lugar, no es un mal; pues quizá parece también un bien, como intentaba mostrar Platón [86]. Por ello, Sócrates [87] dijo estas cosas ante los jueces de forma extraordinaria: «El sentir temor ante la muerte, señores, no es otra cosa que parecer ser sabio sin serlo, esto es, parecer saber algo que uno no sabe. Nadie, en efecto, sabe si la muerte no es casualmente para el hombre el mayor de todos los
E bienes, pero la temen como si supieran muy bien que es el mayor de los males.» Y parece que no estaba en desacuerdo con esto el que decía:

Nadie tema a la muerte, liberación de los trabajos [88],

y también de los males mayores.

14

Se dice que también la divinidad es testigo de esto. En verdad hemos oído decir que muchos por su piedad han recibido este don [89] de parte de los dioses. La mayoría de estas historias las pasaré por alto, pues temo sobrepasar las fronteras de mi composición, y recordaré las que son más notorias y están en boca de todos. En primer lugar

---

[86] Cf. PLAT., *Fed.* 68d.

[87] PLAT., *Apol.* 29a.

[88] De autor desconocido; cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Adespota*, núm. 371.

[89] La muerte.

te recordaré la historia de los jóvenes argivos, Cleobis y Bitón [90]. Se cuenta que, siendo su madre sacerdotisa de Hera [91], cuando le llegó el tiempo de la subida al templo, F
retrasándose las mulas que debían arrastrar su carro y echándose la hora encima, estos jóvenes, poniéndose bajo el carro, condujeron a su madre al templo y ella, alegrándose extraordinariamente con la piedad de sus hijos, pidió que les fuera concedido a ellos por parte de la diosa la mejor de las cosas que hay entre los hombres. Ellos, se dice, habiéndose acostado a dormir, ya no se levantaron, pues la diosa les había concedido la muerte, como premio a su piedad. Y sobre Agamedes y Trofonio dice Pín- 109A
daro [92] que ellos, después de construir el templo de Delfos, pidieron a Apolo una recompensa y que él les anunció que se la daría en el séptimo día, pero, entretanto, les ordenó que se banqueteasen; ellos después de hacer lo ordenado y habiéndose acostado a dormir, a la séptima noche, murieron.

Se cuenta también que Píndaro mismo, habiendo encargado, a los enviados de los beocios al templo del dios que preguntasen: ¿qué es lo mejor para los hombres?, la sacerdotisa, que transmitía los oráculos, contestó que él mismo lo debía de saber, si es que la historia de Trofonio y Agamedes era suya; pero si él lo quería saber por expe- B
riencia, en breve tiempo le sería manifiesto. Y, así, Píndaro, al conocer esto, dedujo que se trataba de su muerte

---

[90] La primera narración literaria de esta historia se encuentra en HDT., I 31. También se encuentra en PLUT., *Mor.*, fr. 7, en el vol. VII, página 126, ed. BERNARDAKIS. Cf. también PAUS., II 19, que habla de las estatuas de estos jóvenes.

[91] Plutarco, en el fragmento citado en la nota anterior, nos dice que esta sacerdotisa se llamaba Cidipe.

[92] *Fr.* 2, 3 (CHRIST).

y, pasado algún tiempo, murió. Lo que le ocurrió al italiano Eutinoo [93] se dice que fue de la manera siguiente. Era, en efecto, hijo de Elisio de Terina [94], un hombre principal entre los habitantes de la ciudad por su virtud, su riqueza y su reputación, y murió de repente por causa desconocida. Entonces, Elisio sospechó lo que otro cualquiera habría también sospechado, si su hijo no habría muerto quizá envenenado, pues era el único heredero de sus grandes
C posesiones y riquezas. Estando en duda sobre el modo en que podría conseguir pruebas de estas cosas, se llegó a un lugar donde se conjuraba a los muertos [95] y, habiendo realizado un sacrificio como estaba ordenado por la costumbre, se acostó a dormir y tuvo la siguiente visión: le pareció que su padre se le acercaba y, al verlo, le contó la suerte de su hijo y le suplicaba y pedía que le ayudase a descubrir la causa de su muerte. Y que él le dijo: «He venido a eso. Mira, cógele a éste las cosas que trae, pues por ellas sabrás todo aquello por lo que te afliges». Y al que le señaló era un joven que le seguía, parecido a su hijo, de edad y estatura semejantes. Así pues, le preguntó quién era, y él dijo: «Soy el espíritu de tu hijo» y al mismo
D tiempo le ofrecía un papel. Después de desenrollarlo, vio que tenía escritos estos tres versos:

Oh desgraciado Elisio, deseaste conocer los pensamientos
[de los hombres.

[93] Esta historia se halla en los mismos términos y con el texto del oráculo en Cic., *Tusc.* I 115.

[94] Ciudad de Bruttium, fundada por los habitantes de Crotona; cf. Plinio, *Historia Natural* III 5, y Tito Livio, VIII 24, y que hoy sería la actual Nocera, en el sur de Italia.

[95] La necromancia fue una práctica común en la antigüedad griega; cf. la *Nékyia* de la *Odisea*, libro XI y la evocación de la sombra de Darío en los *Persas* de Esquilo.

Eutinoo descansa en los brazos de la muerte dispuesta
[por el destino,
pues no era bueno que él viviera, ni para él ni para sus
[padres [96].

Tales son los relatos, que tienes recogidos en las obras de los escritores antiguos.

15

Sin embargo, si la muerte es una completa destrucción y descomposición del cuerpo y del alma (pues ésta era la tercera conjetura de Sócrates), tampoco así es un mal; ya que, según él, produce insensibilidad y liberación de E
toda tristeza e inquietud [97]. Porque, así como no nos puede sobrevenir bien alguno, tampoco nos puede acaecer ningún mal. Sucede, pues, que, del mismo modo que el bien puede, por naturaleza, existir sólo en relación con algo que exista y subsista, de la misma manera también el mal. Pero en lo que no existe, sino que ha sido apartado de entre los que existen, ninguno de éstos puede darse. Por tanto, los que mueren vuelven al mismo estado en que se encontraban antes del nacimiento. Así pues, de igual modo que antes del nacimiento no teníamos ni bien ni mal, así tampoco después de la muerte. Y lo mismo que las cosas antes de nosotros no eran nada para nosotros, así tampoco las F
cosas después de nosotros serán nada para nosotros;

Pues, en realidad, *ningún dolor afecta al muerto* [98],

[96] MULLACH, *Frag. Philos. Graec.*, III, pág. 148. Cf. CIC., *Tusc.* I 115.

[97] Tema epicúreo. Cf. EPICURO, *Carta a Meneceo* en DIÓG. LAER., X 124-125.

[98] Del *Filoctetes* de Esquilo; cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Esquilo*, núm. 255.

ya que

yo digo que el no haber nacido es igual a la muerte [99],

pues la condición después de la muerte es la misma que la de antes del nacimiento. Pero, ¿crees tú que hay alguna diferencia entre no haber nacido y, después de haber nacido, morir? A no ser que también creas que existe una diferencia en nuestra casa y en nuestro vestido después de su destrucción en relación con el tiempo en el que aún no
110A habían sido hechos. Y si en estos casos no existe diferencia alguna, está claro que tampoco la hay en la muerte en relación con la condición antes del nacimiento. Efectivamente es gracioso aquello que dice Arcesilao [100]: «Eso que llamamos mal, la muerte, es el único de los males supuestos que, cuando está presente, no causa pena alguna a nadie, pero la produce cuando está ausente y es esperado.» Pues, en realidad, mucha gente a causa de su estupidez y su miedo a la muerte muere por los esfuerzos que realiza para no morir. Epicarmo dice con acierto muy bien:

Se compuso y se descompuso y se marchó de nuevo allí
[de donde había venido,
la tierra a la tierra y el alma a lo alto. ¿Qué mal hay en
[ello? Ninguno [101].

[99] EUR., *Troyanas* 636.

[100] Probablemente, Plutarco habla aquí de Arcesilao de Pitana, en la Eólide (ss. IV-III a. C.), fundador de la Academia Media. La cita está recogida por DIÓG. LAER., I 32.

[101] EPICARMO, fr. B 9 (DIELS). Este verso de Epicarmo sólo se encuentra aquí. Epicarmo (s. v a. C.) fue uno de los fundadores de la Comedia griega, gran escritor y filósofo, al que Diógenes Laercio coloca entre los pitagóricos.

Y Cresfontes, quien, hablando de Heracles en una tragedia B
de Eurípides, dice:

En efecto, si vive bajo las profundidades de la tierra
entre los que ya no son, no debe tener fuerza alguna[102].

Tú, cambiando la frase, podrías decir:

En efecto, si vive bajo las profundidades de la tierra
entre los que ya no son, no debe tener dolor alguno.

Y también es noble la canción espartana que dice:

Ahora nosotros, antes florecieron otros y en seguida
[otros,
cuyo nacimiento nosotros ya no veremos[103].

Y otra vez:

Los que murieron
no pensaban que era hermoso el vivir ni el morir,
sino el realizar hermosamente estas dos cosas[104]. C

Y Eurípides habla muy bellamente de aquellos que soportan largas enfermedades:

Odio a aquellos que quieren alargar su vida
con alimentos, bebidas y encantamientos,
cambiando el curso de la naturaleza para no morir.
Sería necesario que ellos, cuando ya no sirvan a su tierra,
muriendo, se marchasen y no fueran un obstáculo para
[los jóvenes[105].

---

[102] Se trata de la tragedia de Eurípides el *Cresfontes;* cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag., Euripides,* núm. 450.

[103] BERGK, *Poet. Lyr. Graec.*, III, pág. 662.

[104] *Ibid.*, III, pág. 516. Cf. también PLUT., *Vida de Pelópidas* 1 (278A.)

[105] *Suplicantes* 1109 ss.

Y Mérope impresiona a los espectadores cuando, pronunciando palabras propias de un hombre, se expresa así:

D *No se me han muerto los hijos a mí sola entre los [humanos*
ni me quedé yo sola sin esposo, sino que otras muchas
han llevado una vida igualmente dolorosa[106].

En efecto, se podrían unir acertadamente a estos versos los siguientes:

¿Dónde están ahora aquellas magnificencias?,
¿dónde está el gran soberano de Lidia, Creso,
o Jerjes, que unció la violenta garganta del mar Heles- [ponto?
Todos se fueron al Hades y a las moradas del Olvido[107],

pereciendo sus riquezas juntamente con sus cuerpos.

16

Sí, ¡por Zeus!, la muerte temprana produce en mucha
E gente dolor y llanto. Pero también ésta admite un consuelo tan fácil que incluso ha sido percibido por poetas mediocres y han encontrado palabras de consuelo para ella. Mira, por ejemplo, las cosas que, sobre esto, dice un poeta cómico a uno que está afligido por una muerte prematura:

En consecuencia, si supieras que esta vida,
que él no vivió, la hubiera vivido felizmente,

---

[106] Atribuido al *Cresfontes* de Eurípides; NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Eurípides*, núm. 454.

[107] De autor desconocido; cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Adespota*, núm. 372, y BERGK, *Poet. Lyr. Graec.*, III, pág. 739.

la muerte no habría sido oportuna, pero si esta
vida le hubiera traído algún mal incurable, quizá
la muerte misma fue más benévola que tú[108].

Así pues, ya que es dudoso si ganó o no al cesar en sus trabajos, abandonando la vida y librándose de males mayores, es necesario que no suframos tan penosamente en la idea de que hemos perdido todas las cosas que pensa- F
mos que hubiéramos obtenido de él. En verdad yo diría que Anfiarao ofrece, en los versos del poeta[109], un consuelo acertado a la madre de Arquémoro que soporta mal que su hijo haya muerto, todavía un niño y antes de tiempo. Pues dice así:

No existe hombre alguno que no sufra;
se entierra a los hijos y se engendra otros nuevos,
él mismo muere. ¿Se afligen con estas cosas los hombres,
llevando la tierra a la tierra? Es necesario 111A
recolectar la vida como una espiga madura,
y uno debe vivir y el otro debe morir ¿Por qué
tenemos que llorar por estas cosas que es preciso que,
[según la naturaleza, se cumplan?
Pues nada de lo que es necesario es terrible para los
[hombres[110].

[108] De autor desconocido. cf. Kock, *Com. Att. Frag.*, *Adespota*, número 116.

[109] Eurípides.

[110] De la *Hipsípila* de Eurípides; cf. Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, *Eurípides*, núm. 757. Anfiarao se dirige a Eurídice, madre del joven Arquémoro, rey de Tracia.

17

Porque, en general, cada uno debe pensar que, si examina con seriedad los hechos consigo mismo y con otro, la vida mejor no es la más larga sino la más activa. En efecto, no es alabado el que toca la cítara más veces o el que pronuncia más discursos o el que pilota barcos con más
B frecuencia, sino el que hace mejor todas estas cosas, pues su perfección no se mide por su extensión en el tiempo, sino por su virtud y por su oportunidad temporal; ciertamente esto ha sido considerado como algo que se debe a la buena fortuna y al favor de los dioses. Por ello los poetas nos han transmitido en sus escritos que entre los héroes los que eran superiores y descendían de los dioses, abandonaban la vida antes de la vejez, pues tampoco aquel

a quien aman en su corazón Zeus, portador de la égida, [y Apolo
con numerosas muestras de afecto, alcanzó siquiera el [umbral de la vejez[111].

Observamos, en efecto, por todas partes que el puesto más elevado lo ocupa más una buena ocasión que una vejez feliz[112]. Sin duda también entre los árboles son mejores los que producen en un corto espacio de tiempo mayores cosechas de frutos y entre los animales, aquellos de los
C que en un espacio de tiempo no largo obtenemos una

---

[111] *Od.* XV 245. El héroe del que habla Homero es Anfiarao, pero Plutarco atribuye a Homero una opinión de la filosofía posterior, pues no es la que hallamos reflejada en los poemas homéricos. Cf. *Il.* XXIV 605 ss., y *Od.* XI 488.

[112] Cf. Marco Aurelio, XXIV 1, y Séneca, *Cartas* 93, 2.

mejor utilidad para nuestra vida. En verdad las palabras «largo» y «corto» parece que no se diferencian en nada, si las comparamos con la eternidad. Pues mil o diez mil años, según Simónides [113], son un instante indeterminado, más aún, una fracción, la más breve, de un instante. Pues también en el caso de aquellos animales que cuentan que viven junto a las costas del Mar Negro [114] y que tienen una existencia de un día, ya que nacen por la mañana, alcanzan su madurez a mediodía y por la tarde envejecen y llegan al fin de su vida, si tuvieran un alma humana y racional, ¿no les sucedería también, en cierto modo, a cada uno de aquellos lo mismo, de tal forma que los que D
muriesen antes del mediodía provocarían lamentos y lágrimas, mientras que los que viviesen todo un día se considerarían felices? La medida de la vida, pues, es su perfección no la extensión de su tiempo.

18

Sin duda también se han de considerar vanas y de gran simplicidad exclamaciones como ésta: «Pero él no debía haber muerto, tan joven como era.» Pues ¿quién podría decir que debía morir? Y también otras muchas cosas de las que uno podría decir que «no debían haber sido hechas», han sido hechas y son hechas y habrán de ser hechas muchas veces. Ya que nos encontramos en esta vida no para hacer leyes, sino para obedecer las órdenes dadas por los dioses que dirigen el universo y las leyes del destino y de la providencia.

---

[113] SEMÓNIDES DE AMORGOS, fr. 3.

[114] ARIST., *Historia de los animales* V 19. Cf. ELIANO, *Sobre la naturaleza de los animales* V 43, y CIC., *Tusc.* I 94, en donde traduce el pasaje aristotélico.

19

E ¿Y qué? ¿Los que lloran a los que han muerto así, lloran por ellos mismos o por los que han muerto? En efecto, si es por ellos mismos, porque han sido privados de un placer o de un provecho o de un cuidado en la vejez por parte de los que han muerto, la causa de su tristeza es egoísta, pues se verá con claridad que no añoran a aquéllos sino las ventajas procedentes de ellos. Pero si lloran a causa de los que han muerto, al darse cuenta de que no se encuentran en una mala situación, se verán libres de su tristeza, confiando en aquel antiguo y sabio dicho que aconsejaba hacer el bien tan grande como sea posible
F y reducir y minimizar el mal. Entonces, si la aflicción es un bien, debemos hacerla lo más amplia y grande posible, pero si, como es la verdad, estamos de acuerdo que es un mal, es necesario reducirla y hacerla lo más pequeña posible y borrarla de nuestra memoria con todas nuestras fuerzas. Que esto es fácil, es evidente por el siguiente tipo de consuelo. Efectivamente, se dice que uno de los filósofos antiguos que había ido a visitar a la reina Arsínoe, que
112A lloraba la muerte de su hijo, le contó una leyenda [115] que decía que en el tiempo en que Zeus repartía los dones a las divinidades no se hallaba presente por casualidad la Aflicción, sino que llegó más tarde, cuando ya habían sido aquéllos repartidos. Y que Zeus, cuando le pidió ella que

[115] Cf. PLUT., *Mor.* 609F, donde se repite esta historia, pero sin mencionar a Arsínoe y atribuyendola a Esopo. Arsínoe es la hermana-esposa del rey Ptolomeo Filadelfo (304-247 a. C.) y el filósofo sería Jenócrates, autor de un *Lógos Arsinoetikós,* escrito con ocasión de la muerte de esta reina, o Estratón, autor de *Cartas a Arsínoe,* según DIÓG. LAER., IV 15 y V 60. El hijo podría ser el corregente de Ptolomeo II, muerto prematuramente.

le fuera concedido también a ella un don, encontrándose sin saber qué hacer, por haberlos gastado todos en los otros dioses, le concedió ese honor que surge en honor de los que murieron, es decir, lágrimas y tristezas. Que así como las otras divinidades aman a aquellos por los que son honradas, del mismo modo también la Aflicción. «Así, pues, mujer, si no la honras, no se te acercará, pero si es honrada por ti solícitamente con los dones que le han sido concedidos, es decir, con tristezas y con llantos, te amará y B
te concederá algo semejante, con tal de que ella sea honrada constantemente por ti.» Este filósofo, al parecer, tras haberla convencido admirablemente con esta leyenda, liberó a la mujer de la aflicción y los lamentos.

20

En general, alguien podría decir al que llora: «¿dejarás alguna vez de estar afligido o piensas estar triste toda tu vida? Ya que si vas a permanecer en este estado de profunda aflicción siempre, traerá sobre ti mismo un grave infortunio y una desgracia cruel, a causa de la ruindad y la falta de nobleza del alma, pero si piensas cambiar alguna vez, ¿por qué no cambias ya y te liberas a ti mismo del infortunio? Atendiendo ahora a estos razonamientos con C
los que andando el tiempo tú te verás libre, aléjate de tu mala situación, pues también en los padecimientos corporales el camino más rápido para su liberación es el mejor. Por tanto lo que vas a conceder después al tiempo, concédeselo ahora a tu razón y a tu educación y libérate a ti mismo de tus males.»

21

«Pero —dirá alguno— yo no esperaba ni suponía que me iban a suceder estas cosas.» Mas era necesario que tú lo supusieras y que te hubieras convencido antes de la incertidumbre y de la nulidad de las cosas humanas y ahora no habrías sido sorprendido, sin estar preparado, como si te hubieran atacado de repente los enemigos. En verdad,
D Teseo parece en Eurípides estar preparado admirablemente para tales cosas, pues dice:

Yo, habiendo aprendido esto de un cierto sabio,
ocupé mi pensamiento con preocupaciones y desgracias,
imponiéndome a mí mismo el exilio de mi patria,
muertes prematuras y otras formas del mal,
para que, si me sucedía alguna de las cosas que sospe-
[chaba en mi mente,
no me hiciera más daño por ocurrirme sin esperarla [116].

Pero los hombres más innobles y que no están ejercitados no son capaces de dedicarse alguna vez a la reflexión de
E alguna de las cosas convenientes y útiles, sino que se desvían hacia sufrimientos peores, castigando su cuerpo inocente y obligando, como dice el poeta Aqueo [117], a lo que está sano a participar de su dolor.

22

Por ello, también con mucha razón, Platón [118] parece que nos aconseja «mantener la calma en 'tales' desgracias,

[116] De una obra desconocida; cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Eurípides*, núm. 964D. Cf. traducción de CIC., en *Tusc.* III 29.

[117] NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Aqueo*, núm. 45.

[118] Pasaje adaptado de la *República* de PLAT., 604b.

ya que en ellas ni el mal ni el bien está claro, ni hay progreso alguno para el hombre que toma las cosas tan a pecho. La tristeza, pues, es un obstáculo para reflexionar acerca de un acontecimiento y para arreglar los propios asuntos, con arreglo a la suerte en las tiradas, como en el juego de los dados, de manera que la razón escoja lo mejor. Por tanto, cuando hayamos caído, no debemos F
gritar como niños, cogiéndonos la parte del cuerpo que ha sido afectada, sino que debemos acostumbrar a nuestra alma a dedicarse con rapidez a curar y arreglar lo que ha sido dañado y lo que está enfermo, suprimiendo las lamentaciones con el arte de la medicina.»

Se cuenta que el legislador de los licios [119] ordenaba a sus ciudadanos, cuando lloraban por la muerte de alguien, que llorasen vestidos de mujer, queriendo mostrar con ello que el llanto es propio de mujeres y que no conviene a hombres moderados y que pretenden haber reci- 113A
bido la educación de un hombre libre. Efectivamente, el lamento es, en realidad, femenino, débil e innoble, pues las mujeres son más propensas a las lamentaciones que los hombres, y los bárbaros más que los griegos y los hombres inferiores más que los mejores y entre los mismos bárbaros, no los más nobles, celtas y gálatas y todos los que por naturaleza están llenos de un espíritu varonil, sino más bien, si es cierto lo que dicen, los egipcios, los sirios, los lidios y todos los que son semejantes a éstos. Ya que se cuenta que algunos de éstos, metiéndose en unos hoyos, permanecen allí durante muchos días, sin querer ver la luz B
del sol, porque el muerto también se ha visto privado de ésta. Por ejemplo, Ión, el poeta trágico, que no ignoraba la simplicidad de éstos pueblos, pone en la escena a una mujer que dice:

[119] Cf. VAL. MÁX., II 6, 13.

Llegué yo, la nodriza de vuestros vigorosos hijos,
como suplicante, habiendo abandonado los hoyos de las
[lamentaciones [120].

Y algunos de los bárbaros se cortan incluso partes de su cuerpo, mutilándose sus narices, sus orejas y otras partes de su cuerpo, creyendo que agradan, de algún modo, a los que han muerto, si renuncian a la moderación que la naturaleza nos prescribe en tales casos.

23

Pero, ¡por Zeus!, algunos, respondiendo a esto, piensan que no es necesario que se hagan lamentaciones por cada muerto, sino por los que han muerto prematuramente,
c por no haber logrado ninguna de las cosas que en la vida son tenidas como buenas, es decir, el matrimonio, la educación, la madurez, la ciudadanía, los cargos políticos (pues éstas son las cosas que entristecen, sobre todo, a los que se sienten desgraciados por muertes prematuras, por haber sido privados de su esperanza antes de tiempo), sin saber que la muerte prematura en relación con la naturaleza de los hombres, en nada se diferencia de la otra.

Pues, lo mismo que cuando se ha decidido una emigración a una patria común y esta emigración es obligatoria para todos y nadie puede evitarla, unos van delante y otros les siguen después, pero todos llegan al mismo lugar, del mismo modo entre aquellos que marchan [121] hacia el Desti-

---

[120] De Ión de Quios, cf. Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, *Ión*, número 54. Hemos preferido en este caso la lectura de la edición de F. C. Babbitt en la col. Loeb., que recoge la de un Ms., el B.

[121] La metáfora de la vida comparada con un viaje es un lugar común entre los filósofos y los cómicos griegos.

no, los que llegan más tarde no tienen casualmente la más D mínima ventaja sobre aquellos que han llegado más pronto. Y si la muerte prematura es un mal, más prematura sería la muerte de infantes y niños y aún más la de recién nacidos. Pero soportamos fácil y animosamente las muertes de éstos, pero con dificultad y con dolor las de los que han vivido ya algún tiempo a causa de nuestra idea fantástica, nacida de unas vanas esperanzas, al creer ya nosotros que la permanencia de tales personas entre nosotros iba a ser para siempre. Sin duda, si la duración de la vida de los hombres fuera de veinte años, pensaríamos que el que hubiera pasado de los quince, no habría muerto ya prematuramente, sino que ya tenía un número suficiente de años, mientras que al que hubiera completado el E período fijado de veinte años o el que estuviera cerca de dicho número seguramente lo consideraríamos feliz por haber llegado hasta el fin de una vida la más feliz y perfecta. Y, si la duración de la vida humana fuera doscientos años, pensando, sin duda, que sería prematura la muerte de una persona a los cien años, nos entregaríamos a las lamentaciones y a los llantos.

24

Es evidente, por tanto, que incluso la muerte llamada prematura ofrece numerosos motivos de consuelo por esto y por lo que se ha dicho anteriormente. En efecto, «Troilo derramó menos lágrimas que Príamo» [122] y éste, si hubiera muerto antes, cuando su reino y su gran fortuna es-

[122] Dicho de Calímaco. Cf. Cic., *Tusc.* I 93, y Plut., *Mor.* 211 A. Troilo, el más joven de los hijos de Príamo, rey de Troya, se enfrentó con Aquiles, quien lo mató; cf. *Il.* XXIV 257.

taban en la cumbre de su gloria, hubiera llorado menos.
F Mira, por ejemplo, lo que habló con su hijo Héctor, al aconsejarle que evitase el combate con Aquiles. Dijo así:

Mas entra en la muralla, hijo mío, para que salves
a los troyanos y a las troyanas, y no proporciones
al Pelida inmensa gloria, mientras tú pierdes tu vida.
114A *Compadécete, además, de mí, desgraciado, mientras [todavía tengo mi mente sana,*
de mí, infortunado, a quien el padre Cronida en el [umbral de la vejez
con trágico destino destruirá, después de contemplar [muchos males:
mis hijos, muertos, mis hijas, arrastradas con violencia,
las cámaras nupciales saqueadas y los niños pequeños
arrojados contra el suelo, en cruel carnicería,
y a mí mismo, por último, perros carniceros me destroza- [rán
en las puertas delanteras, después que alguien con agudo [bronce,
a golpe de espada o de lanza, arrebate la vida de mis [miembros.
B *Pero cuando los perros ultrajen la cabeza encanecida y*
la encanecida barba y las vergüenzas de un anciano [muerto,
eso es en verdad el espectáculo más lamentable para los [desgraciados mortales.
Así decía el anciano y se tiraba de los encanecidos [cabellos con sus manos.
arrancándoselos de la cabeza, pero no persuadía el [ánimo de Héctor [123].

---

[123] Hom., *Il.* XXII 56 ss. Plutarco se salta los versos 65 y 69 al 73. Estos versos se saltan en todos los manuscritos, excepto en el B, y en todas las ediciones de Plutarco.

Siendo tan abundantes los ejemplos acerca de estas cosas, piensa que la muerte libera a no pocas personas de grandes y penosos males, que habrían tenido sin duda que sufrir, si hubieran seguido viviendo. Porque deseo guardar los límites de mi argumentación, he omitido estos ejemplos, contentándome con lo que se ha dicho para demostrar que C
no conviene trasparsar las fronteras de la naturaleza y de la moderación hacia aflicciones inútiles y lamentos innobles.

25

El no ser responsables de la propia desgracia, dice Crántor [124], es un consuelo no pequeño del infortunio, mas yo diría que es remedio, el más grande, para curar la pena. Pero el amor y el cariño por el que se ha marchado no consiste en afligirnos a nosotros mismos, sino en ser útiles al ser querido. Y la única utilidad que se puede ofrecer a los difuntos es el honor a través de un buen recuerdo [125]. En efecto, ningún hombre bueno es digno de lamentos, sino de himnos y cantos de alabanza, ni de aflicción, sino de un recuerdo famoso, ni de lágrimas amargas, sino de sacrificios anuales, si el que se ha muerto participa de una D
vida más divina, habiéndose liberado de la servidumbre del cuerpo y de las incesantes preocupaciones y desgracias por causa de éste [126], las cuales deben soportar los que han recibido por el destino una vida mortal, mientras completan la existencia terrenal que les ha tocado en suerte y que la naturaleza nos dio no para la eternidad, sino que

---

[124] MULLACH, *Frag. Philos. Graec.*, III, pág. 149.

[125] La misma idea la encontramos en PLUT., *Mor.* 608D y 610E.

[126] Cf. PLAT., *Fed.* 65c-d-66e.

asignó a cada uno la parte que le correspondía según las leyes del destino.

26

Por ello, no conviene que los hombres prudentes se desvíen por causa de los muertos hacia llantos vanos y bárbaros más allá de los límites naturales y moderados de la tristeza por su destino, y no conviene que esperen eso que
E ya les ha sucedido a muchos, que, antes de echar fuera su dolor, terminen sus días en un estado lamentable y no se ganen otra cosa que una amarga sepultura en sus vestidos de duelo, cuando las penas y los males nacidos de su insensatez sean enterrados junto con ellos, de tal forma que se pueda decir de ellos aquel verso de Homero:

Mientras ellos estaban llorando les sobrevino la obscura [noche[127].

Por eso es necesario que a menudo nos digamos a nosotros mismos: ¿Y qué? ¿Dejaremos alguna vez de estar tristes o viviremos hasta el fin de nuestra vida con un sufrimiento que no cesa? En verdad, considerar nuestro dolor como algo sin fin es propio de una insensatez extrema, cuando
F vemos, efectivamente, que personas que habían estado muy tristes y de las que se había apoderado una gran aflicción a menudo se han convertido con el paso del tiempo en personas muy agradables, y en las tumbas sobre las que se mostraron muy disgustadas, gimiendo con gritos y golpeándose sus pechos, organizan espléndidos banquetes con músicos y otras formas de diversión[128]. Es propio, en

[127] Una combinación de dos versos homéricos: *Il.* XXIII 109, y *Od.* I 423 (= *Od.* XVIII 306).

[128] Plutarco alude aquí a la costumbre antigua de realizar banquetes fúnebres junto a las sepulturas con ocasión de aniversarios y fiestas diferentes. En Grecia esta costumbre llega hasta nuestros días.

verdad, de un loco creer que estará de duelo constantemente. Pero si los hombres pensaran que ese duelo cesará, 115A
después de algún acontecimiento, podrían pensar además que ello sucederá, sin duda, cuando el tiempo haya producido algún efecto [129]. Pues lo que ha sucedido ni siquiera le es posible a aquél [130] evitar que no haya sucedido. Sin duda lo que ha sucedido ahora contra nuestra esperanza y contra nuestra opinión demostró a través de los mismos acontecimientos que es lo que suele suceder a gran número de hombres. Entonces, ¿qué?, ¿acaso no seremos capaces nosotros, a través de nuestra razón, de aprender y tener en cuenta esto:

Llena está la tierra de males y lleno está el mar [131],

y

En verdad, tales males de males tienen los hombres,
en derredor las desgracias los acorralan y ni para el aire
hay un espacio vacío [132].

27

En efecto, no sólo ahora, sino también en tiempos pa- B
sados, como dice Crántor [133], gran número de hombres sabios ha deplorado la condición humana y ha pensado

---

[129] Leemos *ti* con la mayoría de los editores, frente al *tí* de Orelli, aceptado por la edición teubneriana que seguimos.

[130] Posiblemente la divinidad, *theōi,* como leen otros editores frente al *ekeínōi* de la Teubner.

[131] HES., *Trabajos y Días* 101.

[132] De un poeta lírico desconocido; cf. BERGK, *Poet. Lyr. Graec.*, III, pág. 689.

[133] MULLACH, *Frag. Philos. Graec.*, III, pág. 149.

que la vida es un castigo y que el nacer para el hombre es, en principio, la mayor de las desgracias [134]. Y Aristóteles dice que esto se lo dijo Sileno a Midas, cuando fue capturado. Pero es mejor citar las palabras mismas del filósofo. Él dice, en efecto, en su obra titulada *Eudemo* o *Sobre el alma* lo siguiente [135]: «Por tanto, oh el más poderoso y el más dichoso de todos, además de creer que aquellos que han muerto son dichosos y felices, pensamos que decir alguna mentira en contra de ellos y hablar mal de ellos es impío en la idea de que lo hacemos contra personas que ya se han convertido en seres mejores y superiores
C a nosotros. Y ésta es una creencia tan antigua y vieja entre nosotros que nadie sabe en absoluto ni su origen ni el que la estableció por primera vez, sino que está establecida así por siempre hasta el fin [136].

»Y, además de esto, tú observas cómo la máxima que está en los labios de todos los hombres es repetida después de muchos años.» «¿Qué máxima? —dijo él—, y aquél, contestándole, dijo: «Que no haber nacido es en verdad lo mejor de todo, y el morir es mejor que vivir.» [137] Y de que esto es así han sido dadas pruebas a muchos hombres por parte de la divinidad. Así, por ejemplo, se dice
D que Sileno, después de la partida de caza en la que lo capturó Midas no quería, al principio, decir nada a éste cuando le preguntaba e interrogaba qué cosa es la mejor para los hombres y cuál es la más deseable de todas, sino que guardaba un silencio obstinado. Y que, cuando, tras haber

---

[134] Idea órfico-pitagórica.

[135] ARIST., *fr.* 44 (ROSE). Cf. CIC., *Tusc.* I 114.

[136] Cf. SÓF., *Ant.* 166.

[137] El más famoso dicho del pesimismo griego. Cf. n. 70, en donde recogemos algunos de los autores en que se refleja este mismo pensamiento.

empleado toda suerte de recursos, lo indujo a decirle algo, él, obligado de esta manera, dijo: «Vástagos afímeros de un genio penoso y de una suerte desgraciada, ¿por qué me obligáis a deciros aquello que sería mejor para vosotros no conocer? Pues una vida con la ignorancia de los propios males es la más libre de penas. Pero para los hombres es totalmente imposible obtener la mejor cosa de todas y participar de la naturaleza de lo que es lo mejor: en efecto, lo mejor para todos, hombres y mujeres, es no E
haber nacido. Sin duda la siguiente después de esto y la primera de las cosas que puedan conseguir los hombres, pero la segunda mejor es, después de haber nacido, morir lo más rápidamente posible.» Así pues, es evidente que Sileno se expresó así porque pensaba que la existencia después de la muerte es mejor que la existencia en esta vida. Se podrían citar miles y miles de ejemplos semejantes sobre la misma materia, pero no hace falta que seamos prolijos.

28

Por tanto, no debemos llorar a aquellos que han muerto jóvenes, con el pretexto de que se han visto privados de cosas que han sido consideradas como buenas en una larga vida; pues como ya hemos dicho muchas veces, no es seguro esto: si han sido privados de bienes o de males. Sin duda los males son mucho más numerosos. Los prime- F
ros, los bienes, los adquirimos con dificultad y a través de muchas preocupaciones, los males, en cambio, con mucha facilidad, pues dicen que éstos son redondos y están unidos entre sí íntimamente y son llevados unos junto a otros por numerosas causas, mientras que los bienes están separados entre sí y difícilmente se unen en las mismas fronteras de la vida.

116A Así pues, nos parecemos a personas que se han olvidado*** [138]. Pues no sólo, como dice Eurípides:

Los mortales no son dueños de sus propias riquezas [139],

sino absolutamente de ninguna de las cosas humanas. Por tanto, es necesario decir, en relación con todas las cosas, que:

Mientras las tenemos, cuidamos las cosas de los dioses
y cuando ellos quieren nos las quitan de nuevo [140].

Por ello, no debemos tomar a mal, si nos piden lo que nos prestaron para un corto espacio de tiempo [141]; pues ni siquiera los banqueros, como solemos decir con frecuencia, cuando se les pide el dinero que se les ha confiado, se disgustan por la devolución, si son honestos. Sin duda a los que no hicieran la devolución de forma complaciente, uno les podría decir con razón: «¿Te has olvidado de que tú recibiste esto con la condición de devolverlo?». Esto es lo que les sucede a todos los mortales. Tenemos nuestra
B vida como un préstamo que se ha de devolver a los dioses que la han depositado en nosotros por necesidad, y no existe tiempo alguno fijado para su devolución, como tampoco lo hay para la devolución del dinero que entregamos a los banqueros, sino que es incierto cuándo lo pedirá el que lo ha entregado. Por tanto, un hombre, si se disgusta demasiado, bien porque él mismo vaya a morir o por la muerte de sus hijos, ¿cómo no va a ser porque evidentemente

[138] Laguna en el texto.
[139] Una adaptación de *Fenicias* 555.
[140] *Ibid.*, 556-557.
[141] Cf. Cebes, *Tabula* XXXI, y Cic., *Tusc.* I 93.

ha olvidado que él mismo es un hombre y que engendró hijos mortales? En verdad, no es propio de un hombre sensato desconocer que el hombre es un ser mortal y que nació para morir. Si, por ejemplo, Níobe, la de los mitos [142], hubiera tenido siempre presente esta creencia, que incluso la mujer que

con una vida floreciente c
y que henchida con el crecimiento de sus hijos,
mira la dulce luz del sol [143],

debe morir, no se habría disgustado hasta el extremo de desear abandonar la vida a causa de la grandeza de su desgracia y pedir a los dioses ser precipitada ella misma a la más amarga perdición. Entre las inscripciones de Delfos [144] dos son las más necesarias para la vida: «conócete a ti mismo» y «nada en demasía», pues de estas dos dependen todas las demás. Estas dos están en armonía y de acuerdo entre ellas. La una parece que se hace visible en la medida de lo posible a través de la otra. Pues en el D
conocerse a sí mismo está incluido el nada en demasía y, en éste, el conocerse a sí mismo. Por ello, Ión habla de estas cosas así:

«Conócete a ti mismo», ciertamente esto no es una máxima larga,
pero es un trabajo que sólo Zeus entre los dioses conoce [145].

---

[142] Cf. Hom., *Il.* XXIV 602-617.

[143] De un poeta desconocido; cf. Nauck, *Trag. Graec. Frag., Adespota,* núm. 373, y Bergk, *Poet. Lyr. Graec.,* III, pág. 720.

[144] Cf. Plat., *Prot.* 343b, *Cárm.* 165a; Arist., *Retórica* II 12, 14; Paus., X 24, 1; Plut., *Mor.* 385D y 511B, y Jen., *Recuerdos de Sócrates* IV 2, 24, donde estas dos máximas son citadas conjuntamente.

[145] Nauck, *Trag. Graec. Frac., Ión,* núm. 55.

Y Píndaro dice:

Los sabios también alabaron extraordinariamente la máxima «nada en demasía» [146].

29

Así pues, si uno retiene en su mente estas máximas, como preceptos pronunciados por el dios de Delfos, podrá adaptarlos fácilmente a todas las circunstancias de su vida y soportarlas sabiamente, mirando hacia su propia naturaleza y evitando traspasar en aquellas cosas que le sucedan
E las fronteras de lo conveniente, bien elevándose en su vanidad o humillándose y cayendo en gemidos y lamentos a causa de la debilidad del alma y por el miedo a la muerte, implantado en nosotros a causa de la ignorancia de lo que suele ocurrir en la vida de acuerdo con las leyes de la necesidad o del destino. Los pitagóricos dieron muy buenos consejos, al decir:

Cuantos dolores por suerte divina deben sufrir los mortales,
cualquiera que sea la parte que te toque sufrir, súfrela sin enojarte [147].

Y Esquilo, el poeta trágico, dice:

Es propio de hombres justos y sabios,
F *incluso en las desgracias, no irritarse con los dioses* [148].

---

[146] *Fr.* 216 (Christ).

[147] *Carmina Aurea* 17-18.

[148] Atribuido a Eurípides por Est., *Antología* CVIII 43. Cf. Nauck, *Trag. Graec. Frag.*, *Eurípides*, núm. 1078.

Y Eurípides:

Cualquiera de los mortales que se somete a la necesidad
es un sabio entre nosotros y conoce los caminos de la
[divinidad [149].

Y en otros lugares:

Entre los mortales aquel que soporta bien su destino
me parece que es el mejor y el más sensato [150]. 117A

30

La mayoría de los hombres lo censuran todo y piensan que todo lo que les sucede en contra de sus esperanzas es el fruto de una maquinación de la fortuna y de los dioses. Por eso, también se lamentan en todas las ocasiones, gimiendo y maldiciendo su infortunio. Contestándoles uno podría decir:

La divinidad no es para ti motivo de sufrimiento, sino
[tú mismo [151].

y tu necedad e insensatez a causa de tu falta de educación. En efecto, a causa de esta equivocada y falsa opinión cen- B
suran toda clase de muerte. Ya que si uno muere en un viaje, gimen diciendo:

¡Infortunado! que ni tu padre ni tu augusta madre te
cerrarán los ojos... [152].

---

[149] De una obra desconocida; cf. NAUCK, *ibid., Eurípides,* núm. 965.
[150] De la *Melanipe;* cf. NAUCK, *ibid., Eurípides,* núm. 505.
[151] SÓF., *Edipo Rey* 379.
[152] HOM., *Il.* XI 452.

Pero si muere en su propia patria, en presencia de sus padres, se lamentan porque ha sido arrebatado de sus brazos y les ha dejado el recuerdo de un doloroso espectáculo [153]. Y si muere en silencio sin decir una sola palabra sobre ninguna cosa, llorando dicen:

Ni me dijiste una palabra prudente, que yo siempre pudiera recordar [154].

C Si muere diciéndoles algo, ellos tendrán sus últimas palabras siempre a mano como un incentivo de su pena. Si muere de repente, gimiendo dicen: «Nos fue arrebatado precipitadamente.» Si muere lentamente, se quejan porque sufrió y fue torturado por el dolor antes de morir. Cualquier pretexto es suficiente para despertar la tristeza y las lamentaciones. Los poetas estimularon esto y, sobre todo, Homero, el primero entre ellos, cuando dice:

Así como el padre se lamenta mientras quema los huesos [de su hijo,
recién casado, que al morir dejó sumido en el dolor a [infortunados padres,
e indecible lamento y aflicción causó a sus padres [155].

D Y no está claro si se lamenta con justicia de esto. Mas examina el verso siguiente:

Hijo único, querido tiernamente, heredero de sus inmen- [sas riquezas [156].

---

[153] Texto incompleto en la Teubner, por lo que hemos elegido el de la Loeb.

[154] Hom., *Il.* XXIV 744.

[155] *Ibid.*, XXIII 222 y XVII 37.

[156] *Ibid.*, IX 482.

31

En efecto, ¿quién sabe si la divinidad, porque se preocupa paternalmente de la raza humana y conoce de antemano las cosas que van a suceder, saca antes a algunos de la vida prematuramente? Por lo cual se debe pensar que ellos no sufren nada que pueda ser evitado, pues:

Nada de lo que es necesario es terrible para los hombres[157],

ni nada de lo que sucede de acuerdo con los principios de la razón o con sus consecuencias lógicas[158]. Es propio E
de hombres educados haber comprendido que los que nos parecen que han sido privados de la vida prematuramente nos han precedido a nosotros, en realidad, en un breve espacio de tiempo (pues la vida más larga es corta y dura un instante en comparación con la eternidad) y que la mayor parte de las muertes previenen otros males mayores, que a unos les convenía no haber nacido, a otros morir al nacer, a aquéllos poco después de haber caminado un poco por la vida y a otros, en fin, en la plenitud de la vida. Frente a todas estas muertes debemos mantener un espíritu sereno, ya que sabemos que no es posible escapar a nuestro destino y que la mayoría de los que se han lamentado durante largo tiempo, poco después han seguido a aquellos por los que ellos se han lamentado, sin haber obtenido ninguna ganancia por su dolor, después de haberse atormentado en vano a sí mismos con sus sufrimientos.

---

[157] De la *Hipsípila* de Eurípides, cf. n. 110.

[158] Es el Destino mismo, la ley suprema. Es decir, la necesidad de la muerte para todos los hombres.

F Ya que el tiempo de nuestra estancia en esta vida es muy breve, no debemos, entre penas miserables y lamentaciones muy desgraciadas, arruinarnos a nosotros mismos, torturándonos con angustias morales y ultrajes a nuestro cuerpo, sino que debemos intentar adoptar un comportamiento mejor y más humano y procurarnos la compañía de hombres que no se compadezcan con nosotros y estimulen nues-
118A tras lamentaciones por adulación, sino que intenten suprimir nuestros dolores por medio de un consuelo noble y digno, escuchando y reteniendo en la mente estos versos de Homero, que Héctor le dijo a Andrómaca, intentando consolarla:

Querida mía, no te me aflijas demasiado en tu ánimo,
pues nadie me precipitará en el Hades pasando por enci-
[ma del destino;
pero ninguno de los hombres, yo lo afirmo, ha evitado
[su destino,
ni el cobarde ni el valiente, después que ha nacido[159].

Y de este destino habla el poeta en otros lugares:

El destino lo hiló en su telar el mismo día que su ma-
[dre le dio a luz[160].

32

B Si tenemos presentes estas cosas en nuestra mente, nos libraremos de este dolor profundo, inútil y vano, ya que el tiempo de nuestra vida es, sin duda, breve. Por tanto, debemos tratarlo con miramiento, a fin de que podamos vivirlo

[159] *Il.* VI 486.
[160] HOM., *Il.* XX 128.

de buen ánimo y sin ser perturbados por desgracias dolorosas, rechazando los signos externos de duelo y pensando en el cuidado de nuestro cuerpo y en el bienestar de los que viven con nosotros. Es bueno también acordarse de las razones que empleamos probablemente alguna vez con parientes y amigos, que se hallaban en desgracias parecidas, intentando consolarles y persuadirles a que soportaran los sucesos corrientes de la vida de la forma que lo hace todo el mundo y los destinos de los hombres de forma C
humana; y no es bueno que podamos ayudar a otros a salir de su aflicción, pero que nosotros mismos no saquemos provecho alguno del recuerdo de estas cosas, ni sepamos curar el dolor del alma» con los remedios saludables de la razón» [161], pues uno se debe procurar el aplazamiento de todas las cosas antes que el de la liberación de las penas. Y si un poeta dice que «el hombre que deja las cosas para mañana lucha con la destrucción» [162], proverbio que es repetido entre todos los hombres, yo creo, en cambio, que este proverbio es mucho más verdadero aplicado a aquel hombre que aplaza para un tiempo futuro los sufrimientos desagradables y de difícil solución del alma.

33

También conviene volver nuestra mirada hacia aquellos hombres que supieron soportar la muerte de sus hijos con D
nobleza y grandeza de ánimo: Anaxágoras de Clazomenas, Demóstenes el ateniense, Dión de Siracusa, el rey Antígono y muchos otros, tanto entre los antiguos como entre los de nuestro tiempo. Pues, entre aquellos, de Anaxágo-

---

[161] Frase inspirada en Esq., *Agamenón* 848.

[162] Hes., *Trab. y Días* 413.

ras [163], nos cuenta la tradición que mientras estaba hablando de cuestiones de física y dialogando con sus amigos, al escuchar de uno de los mensajeros venidos a él la muerte de su hijo, deteniéndose un momento, dijo a los presentes: «Yo sabía que lo había engendrado mortal.» Pericles [164], que por la gran fuerza de su razonamiento y de su inteligencia, fue llamado el Olímpico, se enteró de que sus dos
E hijos Páralo y Jantipo habían muerto, como dice Protágoras, contándolo de esta forma [165]: «Sus hijos eran jóvenes y hermosos y, aunque murieron en el espacio de ocho días, lo soportó sin llorar, pues continuó conservando la serenidad, a través de la cual día a día su reputación de ser un hombre favorecido por la fortuna e inaccesible al dolor aumentaba, así como su fama entre el pueblo. En efecto, todo el que veía con qué ánimo soportaba él sus penas pensaba que era un hombre magnánimo y valeroso y que se superaba a sí mismo, pues conocía muy bien su debilidad en tales circunstancias.» Pues Pericles, inmediatamente después de recibir la noticia de la muerte de sus dos
F hijos, coronándose según la costumbre del país y vestido de blanco, arengó con igual fuerza al pueblo, «proponiéndole buenos consejos» [166], animando aún más a los atenienses a la guerra.

Jenofonte [167], el discípulo de Sócrates, estaba en cierta ocasión ofreciendo un sacrificio, cuando supo por los men-

---

[163] Diels, *Frag. Vorsokr.*, 59 A 33. Cf. Eliano, *Var. Hist.* III 2; Galeno, V, pág. 418 (ed. Kuhn); Cic., *Tusc.* III 30 y 58, y Val. Máx., V 10, ext. 3.

[164] Cf. Plut., *Vida de Pericles* 36 (172C); Eliano, *Var. Hist.* IX 6, y Val. Máx., V 10 ext. 1.

[165] *Fr.* 9 (Diels).

[166] Adaptado de Hom., *Il.* II 273.

[167] Cf. Eliano, *Var. Hist.* III 3; Diog. Laer., II 54, y Val. Máx., V 10 ext. 2.

sajeros que venían del campo de batalla que su hijo Grilo había muerto en combate. Se quitó la corona y preguntó de qué modo había muerto. Cuando le informaron que 119A
había muerto noblemente, siendo el mejor y después de haber dado muerte a numerosos enemigos, retirándose completamente durante un corto espacio de tiempo, conteniendo su dolor con la reflexión y poniéndose de nuevo la corona, terminó el sacrificio y dijo a los mensajeros: «Les rogué a los dioses no que mi hijo fuera inmortal y de larga vida (pues tal cosa es dudoso si conviene), sino que fuera valeroso y patriota, lo cual ciertamente ha sucedido.»

Dión de Siracusa [168] se encontraba deliberando con sus amigos, cuando en la casa se produjo un ruido violento y un gran griterío; al preguntar la causa y al escuchar lo B
que había sucedido, esto es, que su hijo cayéndose del tejado se había matado, sin perturbarse mandó entregar el cadáver a las mujeres para que le preparasen el funeral habitual, pero él no dejó las cosas sobre las que estaba deliberando. A éste, se dice, lo imitó también Demóstenes [169] el retórico cuando perdió a su única hija a la que él quería mucho, sobre lo cual Esquines [170], creyendo que lo criticaba, dice estas cosas: «Al séptimo día de la muerte de su hija, antes de haberla llorado y haberle dispuesto los funerales habituales, tras coronarse y después de haberse puesto el vestido blanco, hacía un sacrificio y no res- C
petaba las costumbres cuando había perdido, desgraciado, a su única hija, la primera también que le había dado el nombre de padre.» Así, Esquines, al proponerse de una manera retórica criticarlo, expuso estas cosas sin darse

[168] Cf. Plut., *Vida de Dión* 55 (982C), y Eliano, *Var. Hist.* III 4.
[169] Cf. Plut., *Vida de Demóstenes* 22 (855D), y Cic., *Tusc.* III 63.
[170] *Contra Ctesifonte* 77.

cuenta de que con ello estaba alabando a quien había dominado su dolor y había demostrado que su patriotismo estaba por encima de su compasión por los suyos.

El rey Antígono [171], al enterarse de la muerte de su hijo Alcioneo, acaecida en el campo de batalla, miró con arrogancia a los mensajeros que le habían anunciado la desgracia y, después de esperar un momento, inclinando la cabeza, dijo: «Oh Alcioneo, has perdido la vida más tarde de lo que yo temía, ya que te lanzabas contra los
D enemigos tan impetuosamente y sin pensar ni en tu salvación ni en mis consejos.» Todo el mundo se maravilla ante estos hombres y los admira, pero no pueden imitarlos en sus obras a causa de su debilidad de espíritu, como resultado de su falta de educación. Pero, aunque hay muchos ejemplos, que nos han sido transmitidos a través de la historia griega y romana, de hombres que se han comportado noble y honorablemente en la muerte de sus parientes, lo que se ha dicho será suficiente para abandonar la aflicción,
E que es la cosa más triste de todas y el trabajo vano, que ella engendra, sin utilidad alguna.

34

Que los que se distinguen por sus virtudes, porque son amados de los dioses, mueren jóvenes, también lo he mencionado en un pasaje precedente, y ahora intentaré pasar, por ello, lo más brevemente posible, para añadir mi testimonio a aquello que tan bellamente dijo Menandro:

---

[171] Antígono Gonatas, hijo de Demetrio Poliorcetes y rey de Macedonia, que, como Dión, fue rey filósofo y admiraba las doctrinas estoicas y fue amigo de Zenón el Estoico. Cf. ELIANO, *Var. Hist.* III 5.

Aquel a quien los dioses aman muere joven[172],

pero quizá, mi queridísimo Apolonio, tú en respuesta a esto, me dirás que el joven Apolonio disfrutaba de muy buena suerte y que eras tú el que, al dejar esta vida, debías recibir de aquél, llegado a su edad madura, los honores fúnebres. En efecto, esto es así según la naturaleza. Es decir, según nuestra naturaleza, sí según nuestra natu- F
raleza humana pero no según la providencia que lo rige todo y según el orden del mundo. Pero aquel que está ahora entre los bienaventurados, no debía según la naturaleza permanecer más allá del tiempo que le había sido asignado para la vida de aquí, sino que, una vez que la había acabado ordenadamente, debía emprender el camino hacia su destino, pues ella, dice[173], ya lo llama hacia sí. «Pero murió prematuramente.» Y, en verdad, por esta razón es más feliz y ha escapado a muchos males. Eurípides dice:

Pues la vida tiene de vida sólo el nombre, cuando es 120A
[sólo trabajo[174].

Pero éste ha muerto prematuramente en el momento más hermoso de su vida; un joven íntegro, envidiado y admirado por todos los que lo conocían, que amaba a su padre, a su madre, a sus parientes; filósofo y, para decirlo en una palabra, amaba al hombre, respetaba, como si fueran sus padres, a los mayores de sus amigos; afectuoso con

[172] KOCK, *Com. Att. Frag.*, *Menandro,* núm. 125. La fuente de este pensamiento se encuentra en HOM., *Od.* XV 246, citado ya anteriormente, como señala el mismo Plutarco.

[173] Cf. PLAT., *Fed.* 115a, y EUR., *Alc.* 254.

[174] En una obra desconocida; cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Eurípides,* núm. 966.

los de su edad y con sus familiares, respetuoso con sus maestros, afable con los extranjeros y con sus ciudadanos, amable con todos y amado por todos a causa de su encanto
B personal y su afable humanidad. En efecto, pero él, llevándose hacia la eternidad la gloria merecida por tu piedad y la suya, partió prematuramente de esta vida mortal, como de un banquete, antes de caer en el comportamiento propio de un ebrio, que suele acompañar a una vejez avanzada [175]. Pero, si el relato de los antiguos poetas y filósofos es verdadero, como es probable que sea, y existe para aquellos de los muertos que han sido piadosos un cierto honor y privilegio, según se dice, y un lugar apartado en el que viven las almas de éstos, debes tener la firme esperanza de que tu hijo muerto es del número de ésos y participa de su existencia.

35

C El poeta lírico Píndaro dice sobre la estancia de los hombres piadosos en el Hades estas cosas:

Para éstos brilla la fuerza del sol allí abajo cuando aquí
[reina la noche,
y en medio de prados de rosas rojas está el arrabal de
[su ciudad.
Y está lleno de olorosa sombra y de árboles que producen
[incienso y dorados frutos.
Unos se divierten con los caballos y los ejercicios corpora-
[les, otros con juegos de dados,
otros tocando la forminge y entre ellos florece abundante
[toda clase de felicidad.

---

[175] La vida ha sido comparada con un banquete tanto por los epicúreos como por los estoicos.

En este amable lugar flota
siempre un olor de perfumes de todas clases que ellos mezclan en el fuego que brilla desde lejos sobre los altares de los dioses[176].

Y un poco más adelante, en otra lamentación, hablando del alma, dice:

Todos por un feliz destino han llegado a la muerte, que
[libera de los sufrimientos[177].

y

El cuerpo de todos cede a la muerte todopoderosa, D
pero, todavía viva, queda la imagen de nuestra vida, pues
[sola ella viene
de los dioses. Ella duerme mientras nuestros miembros trabajan pero a los que duermen muestra ella en numerosos sueños el juicio futuro de las buenas y de las malas acciones.

36

El filósofo Platón[178] ha hablado extensamente en su tratado *Sobre el alma*[179] de su inmortalidad, no poco en

---

[176] *Fr.* 129 (CHRIST).

[177] Seguimos en estos versos el texto de JEAN HANI, *Plutarque, Consolation à Apollonios.* Texte et traduction avec introduction et commentaire par..., Paris, 1972. El *fr.* es el 131 (CHRIST). Para las numerosas conjeturas a estos versos, cf. la revisión de SCHRÖDER al vol. I de BERGK, *Poet. Lyr. Graec.*, pág. 442. Cf. también PLUT., *Vida de Rómulo* 28 (35D.)

[178] Como representante de los poetas Plutarco ha citado a Píndaro; ahora cita a Platón como representante de los filósofos, que son los dos tipos de escritores de los que antes ha dicho que pondría ejemplos sobre la creencia del más allá.

[179] Seguramente se trata del diálogo el *Fedón,* al que, como a otros diálogos platónicos, se le conoce también por un título referido a su contenido: *Fedón* o *Sobre la inmortalidad del alma.*

República, Menón y *Gorgias* y esporádicamente en los demás diálogos [180]. Mas lo que escribió en el diálogo *Sobre el alma* te lo enviaré aparte con mis reflexiones personales, como tú deseabas. Pero para la presente ocasión son oporE tunas y provechosas las palabras que fueron dichas a Calicles el ateniense, amigo y discípulo del orador Gorgias. Sócrates dice en la obra de Platón [181]: «Escucha, pues, como suele decirse, una historia muy bella, que tú creerás, según pienso, que es un mito y yo una historia verdadera. en efecto, como verdad que es, te diré lo que te voy a decir [182]. Zeus, Posidón y Plutón se repartieron el poder, después que lo recibieron de su padre. Existía, efectivamente, esta ley acerca de los hombres no sólo en los tiempos de Crono, sino siempre y también ahora existe entre los dioses, que aquel de los hombres que ha pasado por F la vida con justicia y santidad, al morir, partiendo hacia las Islas de los Bienaventurados, vive en completa felicidad 121A lejos de los males; en cambio, aquel que ha vivido una vida de injusticia y sin creer en los dioses, irá a la prisión de la justicia y el castigo, que llaman Tártaro [183]. Los jueces de estos hombres en tiempos de Crono y cuando Zeus acababa de empezar su reinado eran todavía hombres vivos que juzgaban a hombres vivos, realizando su juicio en aquel día en que iban a morir. Después, por alguna razón, los juicios no eran bien resueltos. Por ello, Plutón

---

[180] Posiblemente son *Fedro* 245c ss., *Teeteto* 176b y *Apología* 40c ss. Además del *Gorgias*, citado más abajo, los lugares en los otros dos diálogos son: *República* 614ss., y *Menón* 81 ss.

[181] *Gorgias* 523a.

[182] La narración que sigue se encuentra en Hom., *Il.* XV 187 ss. Cf. también Plat., *Apol.* 40c ss., *Fed.* 107d ss., y *Rep.* 614b ss.

[183] En Hom., *Il.* VIII 13 y 478, el Tártaro sólo es conocido como una prisión para los dioses.

y los supervisores de las Islas de los Bienaventurados, visitando a Zeus, le decían que a ambos lugares les llegaban hombres que no se los merecían. Entonces Zeus les contestó: 'Bien —dijo— yo pondré fin a esto que está sucediendo. Ahora los juicios están siendo mal resueltos, porque —dijo— los que son juzgados lo son vestidos, pues son juzgados cuando todavía están vivos. Por ello, muchos, B quizá —continuó—, que tenían almas perversas, están vestidos con hermosos cuerpos, con nobleza y riquezas, y cuando tiene lugar el juicio, vienen muchos a dar testimonio por ellos de que han vivido rectamente. Por consiguiente los jueces se asustan con estas cosas y, además, ellos mismos juzgan vestidos, pues tienen delante de su alma, como un velo, sus ojos, sus oídos y todo su cuerpo. Todas estas cosas constituyen para ellos un obstáculo, tanto sus vestidos como los de los que son juzgados. Por tanto, en primer lugar, se ha de poner fin a que ellos conozcan de antemano su muerte; pues ahora la conocen de antemano. Por ello se le han dado ya órdenes a Prometeo [184] para que ponga fin a esto. En segundo lugar, ellos han de ser juzga- C dos despojados de todas estas cosas, pues es preciso que sean juzgados después de muertos. El juez debe también estar desnudo y muerto, contemplando con su propia alma desnuda la propia alma desnuda de cada uno inmediatamente después de muerto, privado de todos sus parientes, habiendo dejado en la tierra todo aquel adorno, para que el juicio sea justo. Así pues, yo, dándome cuenta antes que vosotros de estas cosas, nombré jueces a mis hijos, dos de Asia, Minos y Radamantis [185], y uno de Europa,

[184] Cf. Esq., *Prom. enc.* 526 ss.

[185] Eran de Creta. Quizá Platón los llame asiáticos por el supuesto origen asiático de ambos, ya que eran hijos de Europa, princesa fenicia, hija del rey Fénix.

Éaco [186]. Éstos, por tanto, después de morir, juzgarán en la pradera, en la encrucijada desde la que parten los dos caminos, el uno hacia las Islas de los Bienaventurados y el otro hacia el Tártaro. Y de este modo a los de Asia
D los juzgará Radamantis y a los de Europa Éaco; a Minos encargaré la misión de dar la sentencia definitiva, en el caso de que los otros dos tengan alguna duda, para que el juicio acerca del camino que han de tomar los hombres sea el más justo posible'. Esto es, Calicles, lo que yo he oído y creo que es verdad; y de estas palabras yo concluyo, al reflexionar sobre ellas, lo siguiente: la muerte, según yo lo veo, resulta que no es sino la separación de dos cosas, el alma y el cuerpo, entre sí.»

37

Luego de haber reunido estas reflexiones para ti, queri-
E dísimo Apolonio, y tras haberlas dispuesto con sumo cuidado, te remito este escrito de consolación, que te será muy útil para salir de la aflicción que te embarga en el momento presente y para poner fin al duelo, que es la cosa más dolorosa de todas. Incluye también el homenaje debido a tu hijo Apolonio, joven muy querido por los dioses; homenaje muy deseado por los santificados y que yo le dedico a su buena memoria y a su incesante fama que durará eternamente. Así pues, tú harás bien en obedecer a tu razón y en conceder esa gracia a tu hijo muerto [187], cambiando ese sufrimiento y desolación, que perjudican

---

[186] Hijo de la ninfa Egina, que da el nombre a una isla griega.

[187] Plutarco se refiere, una vez más, en estas últimas frases al valor de la consolación filosófica fundada en una meditación intelectual y al comportamiento del sabio frente al hombre vulgar, que piensa poder agradar al muerto con gritos y llantos.

a tu cuerpo y a tu alma, por tu forma de vida acostumbrada y conforme a la naturaleza. Pues, así como cuando F
vivía entre nosotros no veía con agrado que tú y su madre estuvieseis abatidos, del mismo modo tampoco ahora que está con los dioses y es su comensal se sentiría satisfecho con vuestra actual forma de vivir. Por todo ello, asumiendo el espíritu de un hombre bueno, noble y amante de sus hijos, libérate a ti mismo, a la madre de tu hijo, a tus 122A
parientes y amigos de una desgracia tal, buscando un modo de vida más tranquilo y agradable para tu hijo y para todos nosotros que nos preocupamos por ti, como es normal.

CONSEJOS PARA CONSERVAR LA SALUD

INTRODUCCIÓN

En general, Plutarco demuestra ser un hombre abierto a las inquietudes de sus contemporáneos. Este tratado sobre consejos y recomendaciones para mantener el cuerpo en el mejor estado posible de salud se inserta en una de esas respuestas que nuestro autor se ha propuesto ofrecer, como buen maestro y amigo, a las preocupaciones espirituales e, incluso, materiales que exigen la atención de los habitantes del Imperio Romano del que él mismo forma parte. En esta época la gran tradición de la medicina griega desde Hipócrates, que se ha visto continuada en los tratadistas y médicos romanos, comienza a exigir que, entre los *enkýklia mathḗmata* para la educación de los jóvenes, se incluyan los conocimientos de medicina como parte de esa formación [1]. Así, ecos de esa exigencia los encontra-

[1] Cf. K. ZIEGLER, en *RE*, s. u. *Plutarchos*, col. 791; J. HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlín, 1935, págs. 212-233, en donde se ocupa de Plutarco, y G. BÖHM, *Plutarchs Dialog «Hygieinà parangélmata», analysiert und auf seine Quellen untersucht*, tesis doct., Giessen, 1935, pág. 1, que nos ha servido principalmente para redactar esta introducción y las notas al texto. Cf., también, M. SMITH, «*De tuenda sanitate praecepta* (*Moralia* 122B-137E)», en H. D. BETZ (ed.), *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden, 1972.

mos en obras de Séneca y Plutarco, como también en las enciclopedias de Celso y Plinio, dirigidas sobre todo a un público culto y especializado. Sin embargo, junto a ellas comienzan a surgir tratados de medicina popular, entre los que se encuentra éste de Plutarco, que interesan a círculos más amplios. A los autores no especialistas de estos trabajos los llamaban los griegos *philiatroí,* diferenciándolos de los *iatroí,* y a su labor *philiatreîn.*

En efecto, en el contenido de este tratado plutarqueo apenas si se recogen problemas médicos sólo abordables desde un punto de vista puramente médico, dominando, en cambio, los consejos y recomendaciones relacionados con una dieta adecuada para conseguir una vida saludable, que, siguiendo la línea del pensamiento plutarqueo, constituirá un soporte de inapreciable valor para el desarrollo espiritual del hombre, que, a fin de cuentas, es lo que le interesa y preocupa a Plutarco, que termina su pequeño tratado diciendo que una buena salud proporciona al que la posee la mejor oportunidad para destacar en la virtud tanto de palabra como con sus hechos.

En medio de un mundo, el helenístico, amante, en general, de la buena mesa y de la vida placentera, Plutarco, como en otras ocasiones, escribe así, valiéndose de sus conocimientos y aficiones por la medicina [2], este pequeño libro, que, en el fondo, como hemos visto en el pasaje comentado del final de su tratado, persigue ante todo apartar al hombre de sus pasiones y conducirlo hacia la *aretḗ* (la virtud) en su comportamiento humano [3].

---

[2] Recordemos, además, que en el círculo de sus amigos eran muchos los que se dedicaban a esta ciencia. Cf. nuestra Introducción al vol. I de la traducción de *Moralia* en esta misma colección, págs. 28-29.

[3] Cf. ZIEGLER, *Plutarchos,* col. 790.

Por su forma el tratado es aparentemente un diálogo, aunque en la realidad se trate de un discurso de un solo personaje, interrumpido de vez en cuando por un «dijo» o «decía» muy formularios. Los que llevan el diálogo, más ficticio que real, son Mosquión [4], un médico, y Zeuxipo [5], un amigo de Plutarco; a ambos los introduce el autor sin más preámbulos ni presentaciones previas [6]. Además, se menciona también a un tal Glauco, médico de profesión y causante de que Zeuxipo le cuente a Mosquión la historia recogida en el tratado. Por lo demás, este personaje, llamado Glauco, no aparece citado por Plutarco en ningún otro sitio. En los capítulos 2 y 24, Zeuxipo alude a un compañero tras el que, sin duda, podemos pensar que se esconde el mismo Plutarco, que, en realidad, es el verdadero narrador de los acontecimientos, pero que no nos los cuenta directamente, sino a través de su amigo y discípulo, Zeuxipo.

A partir del capítulo segundo, la forma de diálogo propiamente dicha desaparece, como hemos adelantado más arriba, y el tratado se convierte en un discurso, al que se le pone un telón de fondo con el diálogo mantenido entre Zeuxipo y Glauco. La discusión entre ambos acaba mal y se nos dice que Glauco termina marchándose, sin querer participar en la conversación, cuyo tema sólo médicos, según él, deberían tratar y discutir. Plutarco, hombre pacífico y reconciliador, evita así poner en primer término una

---

[4] En *Quaest. conviv.* III 10 (658A) se dice de él expresamente que es un médico *(iatrós)*, posiblemente contemporáneo de Plutarco.

[5] En *Amatorius* II (*Moralia* 749C) se dice que es un lacedemonio y, además, Plutarco lo cita en otros lugares, como, por ejemplo, 753D, 771D, 1086D, 1088D, etc.

[6] Sobre la estructura de los diálogos de Plutarco, cf. K. Kahle, *De Plutarchi ratione dialogorum componendorum*, Gotinga, 1912, págs. 3-24.

disputa, cuando en lo que él está sobre todo interesado es en la enseñanza práctica de algunos conocimientos de medicina, dirigidos a hombres de la política y el estudio, como él mismo dice en 137C, y no a personas especializadas.

En cuanto a las fuentes que pudieron servir a Plutarco para componer esta obra, hemos de decir, en primer lugar, que la rica tradición de los estudios de medicina tanto griegos como latinos era, sin duda alguna, conocida y, en parte, asumida por el gran estudioso que fue el polígrafo de Queronea. Además de su círculo de amigos médicos, entre los que con frecuencia se vería llevado a ocuparse del mundo siempre apasionante del cuerpo humano y sus secretos, sus conocimientos y su interés por la medicina le vienen a Plutarco de sus estudios platónico-aristotélicos, que le proporcionan la base necesaria para adentrarse en este campo con la seguridad de conocer los temas tratados. Por esto, además, el médico es empleado con frecuencia en sus obras como término de la comparación, siendo él para el cuerpo lo que el filósofo es para el alma. M. Wellmann [7], al comprobar el rechazo de Plutarco a los medicamentos drásticos y su tendencia a recomendar remedios naturales, piensa en Asclepiades de Bitinia como fuente principal de este tratado, ya que este médico de Prusa, en Bitinia, y que practicó la medicina en Roma, por ser partidario de una terapia basada más en la dieta que en los medicamentos es considerado como el fundador de la medicina natural; además, varios autores (Celso, Celio Aureliano, etc.) citan como suya una obra titulada *Libri salutarium* o *Salutaria praecepta* (Celio Aureliano) y *De tuenda sanitate* (Cel-

[7] «Asklepiades aus Bithynien von einem herrschenden Vorurteil befreit», *Neue Jahrbücher f. d. kl. Alt.* XXI (1908), 684-703. Wellmann investiga la vida y obra de este médico y dice que es el último gran médico de la antigüedad.

so), que recuerdan precisamente el título latino de este tratado de Plutarco. Como Wellmann, también G. Böhm [8], que realiza un estudio importante de las fuentes de esta obra cree descubrir una gran coincidencia entre el contenido de este tratado y la doctrina de Asclepiades de Bitinia, que conocemos, principalmente, a través de los escritores romanos. En su estudio, Böhm analiza cinco consejos para la salud atribuidos a Asclepiades [9]: moderación en la comida, beber vino sin excesos, dar masaje al cuerpo, pasear y saber realizar ejercicios pasivos [10]; las coincidencias con lo que Plutarco escribe sobre estos mismos aspectos son resaltadas por el autor alemán, que añade que sólo en relación con los baños parece apartarse nuestro autor del médico de Bitinia: éste, frente a Plutarco, parece que recomendaba el baño frío, aunque le reconociera ciertas propiedades al baño caliente [11].

En resumen y para terminar esta breve introducción, podemos pensar que Plutarco tuvo oportunidad de conocer los trabajos de Asclepiades, que murió en Roma a edad ya avanzada, y los pudo utilizar en la redacción de su obra, pero sin duda también debió de tener presentes sus propios

---

[8] *Ibid.*, págs. 37 y sigs.

[9] *Ibid.*, pág. 38.

[10] Celso, II 15, menciona algunos de estos ejercicios pasivos *(gestationes)*, que se recogen en griego bajo el término general de *aiôra* (columpio) o *aiôrēsis* (acción y efecto de columpiarse), y que serían: viajar en barco y en carro, dejarse llevar en litera, columpiarse en una cama colgada en lo alto o en una cama apoyada en el suelo, a las que el médico pneumático Atilo añade montar a caballo.

[11] De todas formas piensa Böhm, como conclusión a su trabajo, que Plutarco, como buen *philiatrós*, tuvo como fuente posible para su trabajo a Asclepiades, pero no se sirvió de los escritos demasiado especializados y técnicos.

estudios de autores más antiguos [12] (Asclepiades fue, en parte, contemporáneo suyo) e, incluso, aunque no necesariamente, pudo haber empleado la obra de un autor posterior al de Bitinia, que le sirviera de intermediario [13].

Por último, Plutarco debió de escribir este tratado con posterioridad al año 81 d. C., ya que, en 123D, hace referencia a la muerte del Emperador Tito, que muere en ese año. El «Catálogo de Lamprias» lo incluye en el número 94, y Estobeo lo menciona varias veces en su *Antología*, aunque con algunas variantes que, como señala Babbitt [14], no cambian el sentido y, generalmente, no son mejores que las que se encuentran en los Mss. de Plutarco.

---

[12] Desde luego, de autores como Hipócrates, y no menos de toda la tradición filosófica antigua que también se preocupó de estos temas relacionados con la salud del cuerpo.

[13] Böhm, *Plutarchs Dialog...*, pág. 54, piensa en un médico pneumático y termina su trabajo diciendo que, en todo caso, Plutarco podría haber dicho, si hubiera sido apropiado al estilo del diálogo, aquello que escribe Celso: «Asclepiades multarum rerum quas ipsi quoque secuti sumus auctor bonus.»

[14] *Plutarch's Moralia*, II, Londres, 1971, pág. 215.

CONSEJOS PARA CONSERVAR LA SALUD 122B

1

MOSQUIÓN. — Así pues, Zeuxipo, ayer te deshiciste de Glauco, el médico, cuando quería hablar de filosofía con vosotros.

ZEUXIPO. — No, mi querido Mosquión, yo no me deshice de él, ni él quería hablar de filosofía con nosotros, sino que yo lo evité por miedo a ofrecerle una oportunidad a una persona amante de la disputa. Pues en medicina el hombre, como dice Homero: C

Él solo vale por muchos otros[1],

pero no está bien dispuesto para la filosofía, sino que en sus razonamientos hay siempre cierta aspereza y desagrado. Hace poco se acercó a nosotros como un enemigo, chillando, ya desde lejos, que era una tarea ni pequeña ni apropiada para nosotros, que significaba por nuestra parte una confusión de las barreras de las ciencias habernos atrevido a discutir sobre la manera de vivir saludablemente. Pues afirmaba que los temas de los filósofos y los de los médicos están tan «lejos» unos de los otros como

[1] *Ilíada* XI 514.

«las fronteras» de algunos «misios y frigios» [2], y algunas de las cosas que habían sido formuladas por nosotros, no con mucho cuidado, pero ciertamente no sin utilidad, repitiéndolas, las denostaba.

MOSQU. — Pero yo, Zeuxipo, de éstas y otras cosas sería gustosamente un oyente atento sin duda.

ZEUX. — Porque, Mosquión, tú eres por naturaleza un filósofo y te irritas con el filósofo que no se interesa por
D la medicina y te indignas, si piensa que le conviene más que lo vean preocupándose por la geometría, la dialéctica y la música que deseando averiguar y aprender

lo que sucede de malo y de bueno en la morada [3]

que es su cuerpo. Sin embargo, tú podrás ver mayor número de espectadores allí donde, como en Atenas, se reparte dinero para la entrada a los espectáculos [4] entre los

---

[2] Proverbio que se emplea para hablar de cosas diametralmente opuestas entre sí, como hace aquí Glauco con la medicina y la filosofía, que, según él, no tienen nada en común entre ellas. Erasmo lo recoge en su colección de proverbios y dice que ESTRABÓN, en el libro XII de su *Geografía*, hace mención de muchos países limítrofes, tales como Frigia, Bitinia, Misia, etc., que, a causa de sus fronteras comunes, pero no fijas, estaban siempre en lucha entre sí. El proverbio del texto menciona a los frigios y a los misios, que, según Erasmo, nunca estuvieron quietos en sus territorios y que, empujados por un lado y por otro, nunca tuvieron seguras las fronteras que los separaban. En la traducción castellana de Diego Gracián se introduce la explicación del proverbio en el texto, sin avisar que se trata de un nota. Por lo demás, esto es una práctica común del mencionado traductor. Sobre el texto del proverbio, cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Adespota*, núm. 560.

[3] HOMERO, *Od.* IV 392.

[4] En Atenas, de los fondos destinados a operaciones militares *(tà stratiōtiká)* era ya una antigua costumbre tomar ciertas cantidades, que eran repartidas entre los ciudadanos más pobres (dos óbolos por persona),

reunidos. Y entre las artes liberales, la medicina no es inferior a ninguna en elegancia, distinción y satisfacción y proporciona a sus estudiosos una preciosa recompensa [5], esto es: el bienestar y la salud del cuerpo. De modo que no se debe acusar a los filósofos de traspasar fronteras si discuten sobre la salud, antes, por el contrario, se les debería E
acusar si no piensan que es necesario, aboliendo completamente las fronteras, como si estuvieran en un solo terreno, dedicarse a esos estudios en común, buscando en su discusión lo agradable y lo necesario.

MOSQU. — Mas, ea, Zeuxipo, dejemos a Glauco que por su orgullo pretende ser un hombre superior y no necesitar de la filosofía; pero tú repítenos toda la discusión y si lo prefieres comienza por aquellas cosas que sin haber sido formuladas con sumo cuidado Glauco las censuró.

2

ZEUX. — Pues bien, nuestro compañero [6] afirmaba que F
había oído a alguien que decía que el tener las manos siempre calientes y no dejar que se enfríen contribuye no poco a la salud, y, al contrario, el enfriamiento de las extre- 123A
midades, que empuja el calor hacia el interior del cuerpo, crea como un hábito o disposición hacia la fiebre; en cambio, es sano que un hombre dirigiéndola hacia fuera extienda a todas las partes y distribuya por igual la materia

para que pudieran comprarse unas entradas para asistir a los espectáculos públicos; era lo que en griego se denominaba con el término *theōrikón* «dinero para espectáculos».

[5] En el texto griego se emplea el mismo término que hemos explicado en la nota anterior, es decir, *theōrikón*, manteniendo la imagen empleada en esta parte del diálogo.

[6] Posiblemente se trata del mismo Plutarco.

del calor [7]. Por tanto, si por casualidad estamos haciendo algo con las manos y las estamos usando, el movimiento mismo lleva el calor hacia allí y lo retiene; pero cuando no se está ocupado en tales actividades se debe permitir que el frío se aloje lo menos posible en nuestras extremidades.

3

Ésta fue, en efecto, una de las cosas que fueron puestas en ridículo [8]. La segunda, creo yo, estaba relacionada con la comida que se suele dar a los enfermos. Él aconsejaba que la comiésemos y probáramos de vez en cuando, acostumbrándonos nosotros mismos a ella, cuando estamos sa-
B nos, sin temblar y sin aborrecer ese régimen de comida, como niños pequeños, antes bien, debemos hacerla familiar y habitual a nuestro apetito, de tal modo que en la enfermedad no rechacemos los alimentos como si fueran medicinas, ni, cuando recibamos un alimento simple, poco apetitoso y sin sabor, nos quejemos [9]. Por esta razón no se debe evitar ir alguna vez a una comida sin tomar un baño [10], ni beber agua, cuando hay vino a mano, ni tomar

---

[7] Cf. PLUTARCO, *Moralia* 635C. HIPÓCRATES, *Aforismos* V 18 (ed. LITTRÉ, IV, 538), piensa en la utilidad del calor en todos los miembros, pero cree que es peligroso en la cabeza, manos y pies en sus *Prenociones de Cos* III 27, 482 (ed. LITTRÉ, V, 692).

[8] Quizá Glauco tenía razón al ridiculizar estas afirmaciones, tomadas al pie de la letra, del compañero de Zeuxipo, pero, en general, la medicina dice que es menos nocivo tener frío en todo el cuerpo que en una sola de las extremidades.

[9] Cf. PLUT., *Mor.* 661B, donde hallamos ideas parecidas.

[10] También HIP., *Sobre la dieta* II, pág. 368, 2 L., parece estar convencido de lo inconveniente que es tomar un baño antes de la comida, pues prohíbe al enfermo tomar ni beber nada después del baño. GALENO

bebidas calientes en verano, cuando hay hielo sobre la mesa; dejando de complacerse con las abstinencias ostentosas y estudiadas de tales cosas y las posturas arrogantes por esas abstinencias, acostumbrando, en silencio y por nosotros mismos, nuestro apetito a ser obediente con serenidad a lo que es provechoso y suprimiendo, además, de nuestra C
alma, desde mucho tiempo antes, la cicatería sobre estas cosas durante las enfermedades y el llorar por ellas, al lamentarse de cómo ha sido apartada de placeres grandes y estimados llevándola hacia un régimen de alimentación innoble y humillante. Ya que está muy bien dicho aquello de: «elige la vida mejor y la costumbre te la hará agradable» [11], y es útil en parte para aquella persona que ha experimentado cada uno de los aspectos de la vida y, sobre todo, de aquellas costumbres relacionadas con el cuerpo, acostumbrando a los que están más sanos a hacer esas cosas agradables, conocidas y familiares a su naturaleza [12], acordándose de aquellas cosas que padecen y hacen algunos cuando están enfermos, disgustándose y quejándose, D
cuando se les sirve agua caliente, gachas o pan, llamando a estas cosas abominables y desagradables y a aquellos que les obligan a tomarlas infames y crueles. Y un baño también mató a muchos, no porque, en principio, tuvieran ninguna enfermedad peligrosa, sino porque no podían soportar el probar la comida sin antes lavarse. Uno de éstos

(XV 717 s. K., pág. 263, 9 Helmreich) aprueba esta prohibición y trata de justificarla.

[11] Un precepto de Pitágoras, según Plut., *Mor.* 466F, y otros escritores que lo citan. Cf., también, *ibid.*, 602B y 47C.

[12] Cf. Platón, *Leyes* 797e, donde se hace una comparación entre la postura del hombre ante los alimentos y los trabajos, y ante los entendimientos de los hombres y las disposiciones de las almas.

fue el Emperador Tito, según cuentan los que le asistieron en su enfermedad [13].

4

Se dijo, además, que las cosas más baratas son siempre las más sanas para el cuerpo y que nos debemos cuidar, sobre todo, de los excesos en la comida, en la bebida y
E en la buena vida, cuando tengamos próxima una fiesta, la visita de unos amigos o cuando estemos esperando un banquete con algún alto personaje y una relación social ineludible, preparando así nuestro cuerpo en el buen tiempo de manera conveniente y boyante contra la tormenta que le amenaza. Pues es una ardua tarea el mantenerse en banquetes y francachelas en la moderación y costumbres propias sin parecer, con gran disgusto, desagradable y molesto a todos. Por ello, para no añadir fuego al fuego [14], según se dice, saciedad a la saciedad, vino al vino, se debe imitar con seriedad aquella broma sutil de Filipo.
F Sucedió de la manera siguiente: un hombre del campo lo invitó a comer en la idea de que estaban con él sólo unos pocos; pero, luego, al ver que traía a muchos, sin que él hubiera hecho grandes preparativos, se llenó de turbación.

---

[13] Existen varias versiones sobre la muerte del Emperador Tito; entre ellas, la de haber sido envenenado por su hermano Domiciano, aunque lo más probable sea que murió debido a causas naturales.

[14] Este proverbio (cf. LEUTSCH Y SCHNEIDEWIN, *Paroemiographi Graeci*, II, pág. 206, núm. 48), se encuentra en PLAT., *Leyes* 666a, y en otros escritores. Cf. PLUT., *Mor.* 61A, 143F, 610C y 919D; *Vida de Artajerjes* 28 (1025E), etc. Estos consejos de Plutarco en favor de la moderación en la comida y la bebida se remontan, como otros, seguramente a Asclepiades, como lo atestiguan GALENO (XII, pág. 411 KÜHN) y CELIO AURELIANO, *Enfermedades agudas* I 14, 112.

Filipo, al darse cuenta de la situación, mandó aviso a cada uno de sus amigos, pidiéndoles que se reservaran para el pastel. Ellos, obedeciéndole y esperando lo que había de 124A venir, comieron moderadamente de lo que les habían servido [15]. La comida, en efecto, fue suficiente para todos. Precisamente de esta forma nos debemos preparar a nosotros mismos de antemano para estas relaciones sociales obligatorias, dejando espacio en nuestro cuerpo para los alimentos exquisitos, para las golosinas y sí, ¡por Zeus!, también para una borrachera, trayendo para estas cosas un apetito reciente y bien dispuesto.

5

Y si nos cogen por sorpresa tales obligaciones ineludibles, por ejemplo, de personajes importantes o de huéspedes que aparecen de pronto, cuando estamos hartos y mal dispuestos, de tal forma que por vergüenza nos viéramos obligados a acudir a un banquete con los que están bien preparados y a beber con ellos, especialmente entonces es necesario que contra «la vergüenza que daña mucho a los hombres» [16] y contra la timidez, nos defendamos con las B palabras que dice Creonte en la tragedia:

Es mejor para mí, extranjera, serte odioso ahora,
que, por ser débil, lamentarme más tarde mucho [17].

Pues, si por temor a ser tenidos por mal educados cogemos una pleuresía o una inflamación del cerebro, será,

[15] Esta historia aparece repetida en PLUT., *Mor.* 178D y 707B. Sobre la saciedad, cf. HIP., *Afor.* II 4 (ed. LITTRÉ, IV 470).

[16] Cf. HOM., *Il.* XXIV 45, y HESÍODO, *Trabajos y Días* 318.

[17] EURÍPIDES, *Medea* 290, citado también en PLUT., *Mor.* 530C. Se refiere a Creonte, rey de Corinto, con cuya hija se quiso casar Jasón, el conquistador del Vellocino de oro, tras repudiar a su esposa Medea.

en verdad, señal de que somos hombres sin educación y que no tenemos sentido ni razón, que hace que el que la tiene sepa comportarse con las personas sin necesidad de un vaso de vino y sin el olor del asado [18]. En efecto, la excusa, si se hace con habilidad y elegancia, no será menos agradable que la relación social. Mas si uno, participando de un banquete se abstiene de tocar nada, como si fuera
C la víctima sacrificial, que no se puede probar, pero, en cambio, asiste a la bebida y a la comida con buen ánimo y amabilidad, mientras bromea y hace alguna alusión a sí mismo, dejará mejor impresión que el que se embriaga y participa de la comida. Entre los hombres del pasado mencionó [19] a Alejandro [20], quien, después de haber bebido mucho, tuvo vergüenza de rehusar la invitación de Medio y se puso a beber de nuevo desmesuradamente, de resultas de lo cual murió. Y entre nuestros contemporáneos nombró a Régulo, luchador del pancracio. Invitándolo el emperador Tito al baño muy de mañana, llegó y se bañó con él, habiendo bebido una sola vez, según dicen, murió de repente de un ataque de apoplejía.

Éstas son las cosas que Glauco, riéndose, nos echaba
D en cara como pueriles. Las demás no estaba dispuesto a escucharlas ni nosotros a contárselas a él. Pero tú examina cada una de las cosas que se dijeron.

---

[18] Cf. Plut., *Mor.* 612F. De nuevo la fuente debió de ser Asclepiades. Cf. Cel. Aur., *Enf. ag.* I 14, 107, y II 13, 6, donde explica lo que Asclepiades entiende por estas enfermedades: pleuresía e inflamación del cerebro.

[19] Seguramente se trata, de nuevo, de Plutarco.

[20] Cf. Plut., *Vida de Alejandro* 75 (706C); Diodoro, XVII 117; Ateneo, 434C; Arriano, *Anábasis* VII 25, 1; Quinto Curcio, X 4, y Justino, XII 13. Alejandro tenía fama de ser un gran bebedor, cf. Plut., *Mor.* 623E.

6

En primer lugar, Sócrates [21], al recomendarnos que nos guardáramos de los manjares que nos invitan a comer cuando no tenemos hambre y de las bebidas que nos invitan a beber cuando no tenemos sed, no nos prohibía en absoluto el uso de estas cosas, sino que nos enseñaba a usarlas si las necesitábamos, acomodando su placer a nuestra necesidad, como los que en las ciudades convierten el dinero para los espectáculos en dinero para la guerra [22]. Pues el placer, provechoso en la medida en que es un elemento nutritivo, es útil a nuestra naturaleza y es preciso que, cuando tenemos todavía hambre, disfrutemos de los alimentos necesarios o de los alimentos agradables y no provoquemos, E
además, otros apetitos, una vez que nos hayamos liberado de los usuales. Pues, por otra parte, así como para Sócrates [23] la danza era un ejercicio agradable, del mismo modo el hombre, a quien los pasteles y las golosinas le sirven de alimento y comida, sufre menos. Pero, cuando uno ha satisfecho las moderadas exigencias de su naturaleza y las ha saciado, debe guardarse, sobre todo, de esto, de tomar tales cosas. Y en estas cosas uno se debe guardar del amor a los placeres y de la glotonería, no en menor medida que de la vulgaridad y la ambición. Ya que éstas, con frecuencia, ayudan a convencer a la gente a comer algo, cuando

---

[21] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* I 3, 6; cf. PLUT., *Mor.* 513C, 521E y 661F, e HIP., *Afor.* II 17 (ed. LITTRÉ, IV, pág. 474).

[22] Posiblemente es una referencia a DEMÓSTENES, quien, en algunas de sus obras (cf., por ej., *Olintíaco tercero*), pide que se use, sin castigo para el que lo proponga, el dinero de los espectáculos para la guerra. Cf. n. 4.

[23] JEN., *Banquete* II 15 ss., citado de nuevo en este mismo tratado (130E) y en *Mor.* 711E.

F no tiene hambre, y a beber, cuando no tiene sed, sugiriendo falacias completamente groseras y de mal gusto, en el sentido de que es absurdo no aprovecharse de la presencia de una cosa rara y cara, como por ejemplo, de una ubre, de hongos de Italia, de tartas de Samos o de la nieve en Egipto [24]. Pues estas cosas, sin duda, nos inducen a
125A hacer uso de lo que es famoso y raro, llevados por una vana reputación, como por un olor a carne asada, obligando a nuestro cuerpo a participar de ello, aunque no tenga necesidad, para poder contárselo a otros, y así ser envidiados por el disfrute de cosas tan difíciles de conseguir y tan singulares.

Lo mismo les sucede también con las mujeres públicas. En efecto, a veces, mientras duermen con sus propias mujeres, que son hermosas y amorosas, se mantienen tranquilos, en cambio, cuando pagan dinero a una Frine o a una Lais, que tienen un cuerpo en mal estado y no propicio al coito, por vanagloria se excitan e invitan a su apetito
B desordenado al placer. La misma Frine, por cierto, cuando era ya vieja, decía que a causa de su fama vendía más caras sus heces.

7

Cosa grande y admirable es si le damos al cuerpo sólo aquellos placeres que exige la naturaleza y, más aún, si, luchando mucho con los apetitos, aplazándolos y respondiendo apenas a los necesarios, o, como dice Platón [25],

[24] Porque en este país es difícil por el calor encontrar y, en todo caso, conservar la nieve y, por ello, es muy rara y costosa. Sobre la crueldad practicada en la preparación de los platos preparados con ubre, cf. PLUT., *Mor.* 997A.

[25] Esta cita no aparece en Platón, pero, probablemente, Plutarco cita

«cediendo cuando el cuerpo muerda y tire fuerte», escapamos sin daños. Y, al contrario, no hay posibilidad de que los deseos que descienden del ánimo al cuerpo y obligan a éste a obedecer y a compartir las emociones de aquél, no dejen tras de sí los más graves y mayores daños a cambio de placeres poco valiosos e insignificantes. Y menos aún debe el cuerpo ser incitado hacia los placeres por el deseo del ánimo, ya que tal principio va contra la naturaleza. Y, así como las cosquillas debajo de los sobacos producen en el ánimo una risa que no es natural ni agradable ni suave, sino parecida a un espasmo y molesta, del mismo modo también todos cuantos placeres recibe el cuerpo, golpeado y perturbado por el ánimo, son excitantes, perturbadores y ajenos a la naturaleza. C

Por tanto, cuando uno de estos raros y extraños goces nos sobreviene, debemos de ufanarnos más de su abstinencia que de su disfrute, acordándonos de que, como decía Simónides [26], nunca él se arrepintió de haber callado, pero sí muchas veces de haber hablado; así, nosotros tampoco nos arrepentiremos si rechazamos alguna golosina ni si bebemos agua en lugar de vino de Falerno. Todo lo contrario, no sólo no se debe forzar la naturaleza, sino que si alguna de estas cosas se le ofrece, aun cuando esté necesitada de ellas, se ha de dirigir muchas veces el apetito por costumbre y práctica hacia las más simples y familiares. «Ya que, si es necesario cometer injusticia —dice el tebano [27], que no tiene razón cuando añade—: lo más bello D

de memoria el relato de una lucha con las pasiones tal y como se halla, por ej., en *Fedro* 254d.

[26] Repetido de forma parecida en PLUT., *Mor.* 10F y 514F.

[27] Eteocles, hermano de Polinices, hijo de Edipo, rey de Tebas, en EUR., *Fenicias* 527-528. Citado también en *Mor.* 18D.

es cometer injusticia por el poder». Y nosotros lo mejor es que, si deseamos ganar honra en tales cosas, procuremos actuar con gran moderación en favor de nuestra salud.
E Sin embargo, su vileza y mezquindad obligan a algunos a reprimir y restringir en casa sus deseos, mientras se sacian en casa de otros y disfrutan de cosas delicadas y suntuosas, como si se enriquecieran sin contemplaciones con el botín obtenido en una guerra. Luego se marchan a casa indispuestos, con una indigestión para el día siguiente como viático a su gula. Así pues, Crates [28], pensando que, sobre todo por la molicie y el despilfarro, se originan en las ciudades las revoluciones y las tiranías, daba entre juegos y bromas este consejo:

No nos metas en discordias ensalzando nuestro
F *plato más que un plato de lentejas.*

Cada uno, por ensalzar «el plato más que un plato de lentejas», por omitir completamente el berro y la aceituna en favor del trión [29] y el pescado, debe aconsejarse a sí mismo no producir conflictos en su cuerpo, a causa de la saciedad, esto es desórdenes y diarreas. Las comidas vulgares mantienen el apetito dentro de los límites naturales; en cambio, las artes de los cocineros y panaderos y «todas
126A esas golosinas y maneras de aderezar un plato», como dice

[28] Cf. BERGK, *Poet. Lyr. Graec.*, *Crates*, núm. 10, y ATENEO, IV 158B. Por lo demás, la expresión «un plato de lentejas», que aparece en los versos de Crates, era un dicho proverbial de los estoicos para indicar su recomendación a la frugalidad. Cf. M. POHLENZ, *Die Stoa*, Gotinga, 1978, I, pág. 140.

[29] Plato muy estimado entre los griegos, hecho con grasa de cerdo, leche, miel, queso fresco, yema de huevo, etc., ingredientes que se rodeaban con hojas de higueras y se cocían en un caldo fuerte.

el poeta cómico [30], extienden los límites del placer siempre más allá y nos apartan de lo provechoso. No sé por qué motivo mientras odiamos y rechazamos a las mujeres que emplean hechizos y brebajes mágicos contra sus maridos, permitimos, en cambio, a mercenarios y esclavos que nos encanten, por así decirlo, y nos envenenen nuestros alimentos y provisiones. Por ello, aunque parezca demasiado duro aquello que dijo Arcesilao [31] contra los adúlteros y los libertinos: «no hay ninguna diferencia en que uno sea disoluto por delante o por detrás», se puede aplicar justamente a lo que estamos tratando. Efectivamente, ¿qué diferencia existe, en realidad, entre uno que emplea afrodisíacos [32] para excitar y estimular su desenfreno hacia los B
placeres y el que estimula su gusto con olores y salsas de forma que, como con la sarna, tengan siempre la necesidad de que alguien les rasque y frote?

8

Quizá en otro momento se hablará contra los placeres, mostrando en qué consiste la belleza y la dignidad de la continencia por sí misma, pero ahora el discurso se hace con vistas a muchos y grandes placeres. Las enfermedades no nos privan y nos estropean tantos negocios, proyectos, viajes y pasatiempos como placeres. Por este motivo, despreocuparse de la salud es lo menos provechoso a los que

---

[30] Autor desconocido, cf. Kock, *Com. Att. Frag.*, III, pág. 435. Sobre las exquisiteces y las delicias en las comidas, cf. Plut., *Mor.* 644A y B y 661E.

[31] Cita repetida con pequeñas variantes en Plut., *Mor.* 705E. Cf. Aulio Gelio, *Noches áticas* III 5.

[32] El texto griego es *satýria*. El *satýrion* era una hierba de una cualidad muy excitante y a la que la lascivia de los sátiros le había dado el nombre.

persiguen, sobre todo, el placer. En efecto, a muchos las enfermedades no les impiden dedicarse a la filosofía, ocuparse de los negocios, dirigir un ejército e, incluso, por Zeus, gobernar un país; en cambio, los placeres y algunos goces del cuerpo no surgen en absoluto con la enfermedad,
C y los que surgen tienen una duración muy breve y no pura, sino mezclada con muchas afecciones extrañas y marcadas como por el oleaje y la tempestad. Ya que no reside «en los estómagos llenos el Amor» [33], sino más bien en la serenidad y la calma de la carne, y el Amor tiene su fin en el placer, así como la comida y la bebida. En cambio, la salud proporciona a los placeres como un mar en calma a los alciones [34], una existencia y un nacimiento seguros y tranquilos. Por esto parece que Pródico dijo también muy agudamente que la mejor de las especias es el fuego [35],
D pero se podría decir con más razón que la salud es la especia más divina y agradable, ya que los alimentos hervidos, asados y cocidos no proporcionan placer ni favor alguno a las personas enfermas, beodas o mareadas, mientras que un apetito limpio e incólume hace que a un cuerpo sano todo alimento le sea suave y «muy deseado», como dice Homero [36], y provechoso.

---

[33] Quizá esta idea esté tomada de Eurípides, cf. Nauck, *Trag. Graec. Frag., Eurípides*, núm. 895, y Plut., *Mor.* 655A-B, donde Plutarco habla de la conveniencia o no de hacer el amor en ciertas horas del día. Cf., también, Plut., *Mor.* 917B, donde se cita este mismo fragmento con ligeras variantes.

[34] Una especie de ave marina que anida sobre el mar y cuyo tiempo de anidada suele ocurrir, generalmente, con mar tranquila y en calma. Algunos autores creen que se trata del martín pescador y otros lo sitúan en el mito griego. Cf. Aristóteles, *Historia de los animales* V 8 (542B), y Plut., *Mor.* 982F.

[35] Atribuido a Eveno en Plut., *Mor.* 50A, 697D y 1010C.

[36] *Od.* VIII 164. Cf. Plut., *Mor.* 101C.

9

Además, así como Demades [37] decía que los atenienses, que solían hacer la guerra en el momento menos oportuno, nunca votaban la paz sin ir vestidos de negro [38], del mismo modo nosotros no nos acordamos de una dieta sencilla y prudente sin quemaduras y cataplasmas [39], y cuando nos hallamos en este estado ocultamos cuidadosamente nuestras faltas, luchando [40] contra el recuerdo y, como hace E
la mayoría, acusando bien a los aires, bien a las tierras insalubres [se habla también de cambios de clima] [41], excluyendo de toda culpa a su incontinencia y a su amor por los placeres. Mas, del mismo modo que Lísimaco [42], estando en el país de los getas [43] atormentado por la sed, tras haberse rendido con todo su ejército y después de haber bebido agua fresca, exclamó: «¡Oh dioses, qué felicidad tan grande perdí por un placer tan breve!, también

---

[37] Político ateniense y orador brillante, que defendía que Atenas debía pactar con Macedonia, a la que defendía entre los atenienses. Tras la derrota ateniense en Queronea, logró una rendición honrosa para su ciudad.

[38] Es decir, después de una gran derrota.

[39] Ordenadas por los médicos que nos intentan curar.

[40] Preferimos aquí el compuesto *enapereidómenoi* de la Loeb frente al *antapereidómenoi* de la Teubner. Este último no está recogido en el *Diccionario* LIDDELL-SCOTT; el significado, no obstante, debe ser el mismo: «luchar con».

[41] Una traducción latina lee *epidēmías*. Podría ser éste el significado.

[42] General de Alejandro Magno (360-281 a. C.) y su sucesor en Tracia y N. de Asia Menor. Murió luchando en la batalla de Corupedion, cerca de Magnesia, derrotado por su antiguo aliado Seleuco.

[43] Tribu tracia, que habitaba, en el siglo IV a. C., las tierras de la desembocadura del Danubio, al S. y al E. de los Cárpatos. Los escritores griegos tendían a confundirlos con los habitantes de la Dacia.

así, cuando estemos enfermos debemos de acordarnos que
F por una bebida fría o por un baño a destiempo o por
alguna francachela nos podemos privar de muchos place-
res y hacer fracasar buenos negocios y gozosos pasatiem-
pos. Ciertamente, el remordimiento que sigue a tales razo-
namientos hiere la memoria de tal forma que la especie
de cicatriz que deja nos hace ser más moderados en nues-
127A tro régimen de vida cuando estamos sanos. Un cuerpo
sano, en verdad, no engendra deseos demasiado grandes,
ni indómitos, ni desacostumbrados ni embravecidos, sino
que es necesario luchar contra los apetitos que surgen y
que asaltan nuestros goces, sabiendo que su queja y su
llanto son ligeros y como los de los niños que cesan des-
pués, cuando se levanta la mesa, y no se quejan de nada
ni se sienten objeto de injusticia, sino que, al contrario,
puros y limpios, sin pesadez y disgusto, aguardan el día
siguiente. Y, así, Timoteo [44], que el día antes había parti-
cipado con Platón en la Academia de una cena filosófica
B y frugal, dijo con naturalidad que los que han cenado
con Platón se encuentran a gusto también al día siguiente.
Se cuenta también que Alejandro, tras haber devuelto los
cocineros de Ada [45], dijo que tenía con él siempre los me-
jores cocineros: para el almuerzo la marcha nocturna y
para la cena la comida frugal.

---

[44] Famoso y hábil general ateniense (s. IV a. C.), hijo de Conón y discípulo de Isócrates. Esta historia se repite casi en los mismos términos en PLUT., *Mor.* 686A. Cf. ELIANO, *Varia Historia* II 18; ATENEO, 419D, y CICERÓN, *Tusculanas* V 100.

[45] Reina de Caria, en el SO. de Asia Menor. Cf. PLUT., *Vida de Alejandro* 22 (677B), y *Mor.* 180A y 1099C.

10

Yo sé muy bien que los hombres tienen fiebre por efecto de la fatiga, por el calor y por el enfriamiento. Pero, así como los olores de las flores en sí mismos son débiles, mas mezclados con aceite cobran fuerza e intensidad, del mismo modo la abundancia de humores en el cuerpo proporciona, por así decirlo, substancia y materia a las causas y principios externos de las enfermedades. Sin esto ninguna enfermedad es peligrosa, sino que todas desaparecen C
y se desvanecen, ya que una sangre ligera y un humor sano reciben la alteración. En cambio, cuando hay abundancia de humores, como un fango sucio que se remueve, esta circunstancia lo corrompe todo y lo hace intratable. Así, lo mismo que los marinos ambiciosos, que han cargado demasiado su barco por codicia, achican por ello sin cesar y sacan el agua del mar de su barco, de la misma manera es preciso que nosotros procuremos, por haber llenado y cargado nuestro cuerpo, no tener que limpiarlo y purgarlo de nuevo, sino que lo conservemos ligero para que, si alguna vez es empujado hacia abajo, por su poco peso suba arriba como un corcho.

11

Pero, sobre todo, debemos llevar cuidado una vez que aparecen los primeros síntomas y sensaciones, pues no todas las enfermedades, como dice Hesíodo [46], nos visitan D

en silencio, después que el prudente Zeus les quitó la voz.

[46] *Trab.* 104, citado también anteriormente en 105E.

sino que la mayoría de ellas tienen como pregoneros, precursores y mensajeros a la indigestión y la torpeza de movimientos. «Pesadez y fatiga, —dice Hipócrates [47]— sin causa aparente son anuncio de alguna enfermedad», porque, al parecer, el espíritu alrededor de los nervios se encuentra sujeto a tensión y obstrucción, debido a la abundancia de humores en el interior del cuerpo. No obstante, algunos hombres, aunque su cuerpo se resista de algún
E modo y les esté pidiendo lecho y tranquilidad, por glotonería y amor a los placeres, se lanzan a los baños y corren apresuradamente a los banquetes, se hartan como si fueran a un asedio y temiesen que les cogiera la fiebre en ayunas; otros, más hábiles, no incurren, en efecto, en esta falta, sino en otra mucho peor, ya que al no admitir por vergüenza una intoxicación o una indigestión y al no querer permanecer todo el día entre ropas, cuando los demás van al gimnasio y los convidan, levantándose, se desnudan y hacen los mismos ejercicios que los sanos. Pero a la mayor parte de ellos una esperanza, que tiene el proverbio [48] como abogado de su intemperancia y molicie, los persuade
F e induce a caminar, poniéndose en pie con osadía, hacia los lugares acostumbrados, con la confianza de domimar y expulsar el vino con el vino y la borrachera con la borrachera [49]. Mas a esta esperanza debemos oponer aquella pre-

[47] *Afor.* II 5 (KÜHN, III, pág. 712).

[48] *Similia similibus curentur,* aunque no está citado en estos términos, Plutarco debió de tener presente este proverbio, que se encuentra en POLLUX, IX 120 (cf. KOCK, *Com. Att. Frag.*, III, pág. 500). Cf. también LEUTSCH Y SCHNEIDEWIN, *Paroemiographi Graeci,* II, págs. 116 y 171, y ATENEO, II 44 A. Sin embargo, GALENO, VI 204 (pág. 90, 18 KOCH), dice que hay quien piensa que el cansancio se cura con el reposo, es decir, con lo contrario.

[49] Cf. n. ant.

caución de Catón, la cual, como dice aquel gran hombre, «hace pequeñas las cosas grandes y las pequeñas las destruye completamente» [50], y pensar que es mejor aceptar la abstinencia y la tranquilidad sin necesitarlas que, por ser 128A
lanzados, jugarnos a los dados la salud por un baño o una comida, ya que, si existe alguna enfermedad, la empeorará el no haber tenido precaución y el no haber querido abstenerse y, si no existe, no le causará mal alguno al cuerpo la restricción y lo limpiará. Pero aquel que como un niño, por temor a que sus amigos y familiares sepan que está enfermo por haber comido o bebido demasiado, por avergonzarse hoy de admitir una indigestión, mañana tendrá que admitir una diarrea, fiebre o cólico. «Cosas más vergonzosas tendrías que soportar, si te avergüenzas de la pobreza» [51], pero mucha mayor vergüenza es arrastrar una indigestión, una pesadez o saciedad del cuerpo, que es arrastrado al baño como lo es al mar un barco averiado y sin cubrir.

Sin duda, así como algunos que desean navegar se aver- B
güenzan durante una tormenta de permanecer en el puerto y más tarde, tras haberse hecho a la mar, se encuentran en una situación más vergonzosa, dando voces y mareados, del mismo modo aquellos que, ante la sospecha y los primeros síntomas de una indigestión de su cuerpo, creen que es vergonzoso permanecer un día en el lecho y no sentarse a la mesa, guardarán cama para mayor vergüenza suya muchos días, purgándose, aplicándose emplastos, adulando y halagando a los médicos, pidiendo vino o agua

[50] Cf. PLUT., *Mor.* 825D, en que se hace referencia a esta misma idea de Catón.

[51] De una obra desconocida de Menandro; cf. KOCK, *Com. Att. Frag.*, III, pág. 220.

fría, aceptando hacer y decir cosas extravagantes e innobles a causa del dolor y del miedo. Y en verdad que es
C bueno que a éstos, que a causa de los placeres no son dueños de sí mismos, sino que son arrastrados por sus deseos y se inclinan ante ellos, se les enseñe y recuerde que los placeres toman la mayor parte de su satisfacción del cuerpo.

12

Y así como los lacedemonios, dando al cocinero sólo vinagre y sal, le ordenan buscar lo demás en el animal sacrificado [52], del mismo modo lo mejor de las especias se halla en el cuerpo del que come, si come con el cuerpo sano y limpio, ya que cada una de estas cosas es dulce y preciada independientemente del que la tome y por sí misma, pero es agradable naturalmente en y con aquel que está
D contento y se halla en armonía con la naturaleza. Por el contrario, en los desabridos, crapulosos e indispuestos, todas las cosas pierden su propio agrado y frescura. Por ello no se debe mirar si el pescado está fresco, el pan blanco, el baño caliente o si la hetera es una mujer hermosa, sino que uno se debe mirar a sí mismo y ver si no está mareado, sucio, rancio o perturbado. Y si no se hace así, le ocurrirá lo que a los compañeros de taberna, que, irrumpiendo borrachos en una casa que está de luto, no llevan la alegría y el placer, sino que causan llantos y gemidos. Del mismo modo los placeres del amor, las comidas delicadas, los baños y el vino mezclados en un cuerpo que se encuentra mal y que no está en armonía con la naturaleza, con

[52] Cf. PLUT., *Mor.* 995B, donde se relata una anécdota sobre esta costumbre.

los humores ya alterados y viciados, excitan, remueven y alteran la flema y la bilis y no producen placer ni goce E alguno dignos de mención, como los que esperábamos.

13

Es cierto también que un régimen demasiado riguroso y «por la uña» [53], según dice el proverbio, hace al cuerpo completamente temeroso y precavido, y disminuye el orgullo del alma misma de tal forma que mira con desconfianza todos los negocios y toda ocupación y actividad, tanto en los placeres como en los trabajos, y no emprende nada con audacia y valor. Y como las velas de un barco, al cuerpo no se le debe tensar ni oprimir demasiado cuando el tiempo está sereno, ni abandonarlo a los vientos y des- F cuidarlos cuando hay sospecha de tempestad, sino aflojarlo y tenerlo ligero, como se dice [54], y no esperar hasta que se presente la indigestión, la diarrea, la fiebre, los estremecimientos, por los que, como mensajeros o porteros, cuando la fiebre está ya en puertas, algunos muy asustados se moderan, sino que se debe poner uno en guardia 129A

antes de la tormenta como si el viento
Bóreas soplara ya en alta mar [55].

[53] «Muy regulado». Metáfora tomada de los que trabajaban con el mármol, que ensayaban con la uña si los distintos trozos, que unían, estaban bien pulidos y juntos, para que no se notara la unión. Cf. n. a PLUT., *Mor.* 86A, aparecida en esta misma colección.

[54] En este mismo tratado, 123B y E.

[55] Autor desconocido; cf. BERGK, *Poet. Lyr. Graec.*, III, pág. 721. Cf. también PLUT., *Mor.* 455A y 503A.

14

Pues resulta extraño que aguardemos muy atentos los graznidos de los cuervos, los cantos de los gallos y «los cerdos enloquecidos entre los desperdicios» [56], como dice Demócrito [57], para sacar de ellos pronósticos de vientos y de lluvias, y, en cambio, no saquemos ningún pronóstico ni hagamos caso a las sacudidas, temblores y síntomas de nuestro cuerpo, ni los consideremos como presagios de una tempestad que ha de venir y que se producirá en uno mismo. Por todo esto no sólo conviene vigilar si, en la comida y en los ejercicios gimnásticos, el cuerpo hace uso
B de ellos contra lo que es su costumbre, perezosamente y sin gana, o si, por otra parte, se muestra sediento y hambriento más de lo corriente, sino también es preciso observar si el sueño es continuo y sosegado o, por el contrario, intermitente y agitado y, por Zeus, los desvaríos de los sueños que, si no son legítimas y acostumbradas las visiones, acusan la abundancia y la impureza de los humores o la perturbación interior del espíritu. Los movimientos del alma indican también que el cuerpo está en peligro de caer en una enfermedad, ya que con frecuencia se apoderan de nosotros unos desánimos y temores irracionales
C que, sin motivo por el que tengamos que sentir temor y súbitamente, apagan nuestras esperanzas. También en nuestro carácter nos volvemos irascibles, irritables, nos molestamos por bagatales, lloramos con facilidad y nos angustiamos, cuando malos vapores y exhalaciones amargas se juntan y se unen «a las rotaciones del alma», como dice

[56] Teofrasto, *Sobre las señales de las tormentas* 49, cita este fenómeno entre las señales que anuncian una tormenta.

[57] Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, II, pág. 171.

Platón [58]. Por ello es necesario observar a los que les suceden estas cosas y pensar [si no es nada espiritual] que es una causa corporal que necesita restricción o limpieza.

15

Es sumamente útil también, cuando visitemos amigos que están enfermos, preguntar la causa de su enfermedad, D
sin hablar de forma pedante e indiscreta sobre obstrucciones, irrupciones y asociaciones comunes o demostrando nuestro conocimiento en nombres y signos médicos, sino escuchando con atención esas cosas diarias y comunes: demasiada comida, quemaduras del sol, fatiga, insomnio y, sobre todo, la dieta que tenía cuando le dio la fiebre. Luego, como solía decir Platón sobre las faltas ajenas, cuando se marchaba, decir: «¿no soy yo igual?» [59]. Así se deben corregir las propias faltas con el ejemplo de los vecinos, vigilarlas y recordarlas a fin de no caer en los mismos errores para, después de caer en cama, no hacer uno mismo las alabanzas, ansiando la tan estimada salud, sino, cuando sea otro el que está enfermo, decirse uno a sí mismo qué cosa tan valiosa es la salud y la necesidad que hay de velar por E
ella, guardándola y tratándola con miramiento. Tampoco será malo mirar por nuestra propia dieta. Pues, si hemos participado casualmente en convites y banquetes o en algunas actuaciones e irregularidades, aun cuando el cuerpo no muestre ningún síntoma ni sensación de enfermedad, sin embargo, es necesario que nosotros mismos vigilemos y tomemos nuestras precauciones, haciendo un descanso

[58] *Timeo* 47d.

[59] Cf. Plut., *Mor.* 40D, 88E y 463E. Cf. Plat., *Alcibiades* I 133a.

y estando tranquilos después de haber disfrutado del amor y de um trabajo fatigoso, bebiendo agua después de una borrachera y de un banquete; y, sobre todo, si hemos tomado alimentos pesados y a base de carne o variados, comer poco y no dejar en el cuerpo las cosas que sobran, ya que también estas cosas en y por sí mismas son la causa
F de muchas enfermedades y añaden a las otras causas materia y fuerza [60]. De donde, como se ha dicho muy bien, «no comer hasta hartarse, no trabajar hasta desfallecer y usar de los placeres con moderación es lo más saludable» [61].
130A En efecto, la incontinencia [62] en el trato con las mujeres, por destruir principalmente la fuerza por la que el alimento es digerido, engendra abundantes residuos.

16

Mas, empezando de nuevo por el principio, hablemos sobre cada cosa por sí misma y, en primer lugar, sobre los ejercicios corporales apropiados a las gentes de letras, pues, así como aquel que decía que sobre la curación de los dientes no recetaba nada a los que habitaban junto al mar, del mismo modo también alguien podría decir que a los hombres de letras no habría que recetarles nada sobre los ejercicios corporales, ya que la costumbre de disputar cada día realizada con la voz es como un ejercicio admirable, no sólo para la salud, sino también para aumentar

---

[60] Cf. PLUT., *Mor.* 732E.

[61] Probablemente basado en Hipócrates. Cf. HIP., *Epidemias* VI 4, 20, KÜHN, III, pág. 605), y GALENO, XVII B, pág. 198, K.

[62] En relación con la incontinencia sexual, cf. también CELSO, *De medicina* I 1, 4: «concubitus vero neque nimis concupiscendus neque nimis pertimescendus est. Rarus corpus excitat, frequens solvit», y PLINIO, *Historia natural* XXVIII 58: «raritas eius (*sc.* Veneris) utilior».

la fuerza, no para la atlética ni para la que aumenta las carnes y hace consistentes las partes externas, como las de un edificio, sino que proporciona a las partes más indis- B
pensables e importantes para la vida una fuerza interna y una verdadera energía. Y que la respiración da fuerza, lo demuestran los maestros de los gimnastas que ordenan a los atletas que resistan las fricciones y que retengan la respiración, poniendo en tensión las partes del cuerpo frotadas y sometidas a masajes.

La voz es, a su vez, un movimiento de la respiración [63], que, no de una manera superficial, sino llevada como en sus fuentes alrededor de los pulmones, aumenta el calor [64], hace más fluida la sangre, limpia todas la venas, dilata todas las arterias y no permite que ninguna concreción y solidificación de líquido superfluo, como un sedimento, tenga lugar en aquellos órganos del cuerpo que reciben y C
digieren los alimentos. Por ello conviene, sobre todo, acostumbrarnos y familiarizarnos a nosotros mismos con este ejercicio, hablando frecuentemente, y, si existe la sospecha

[63] Esta definición de la voz revela claramente su origen estoico y su relación con la doctrina del médico «pneumático» Antilo, ya que los «pneumáticos» piensan que la voz se origina porque el soplo del aire *(pneûma)*, que por la respiración entra en el cuerpo y sale de nuevo de él, es articulado a través del aparato vocal. Hoy sabemos que, en realidad, la voz se produce por la vibración de las cuerdas vocales, que en la respiración del aire se ven sacudidas y vibran. Cf. Séneca, *Cuestiones naturales* II 6, 3: «quid enim est vox nisi intentio aeris, ut audiatur, linguae formata percussu», y el médico «pneumático» Ateneo en Oribasio, *Colecciones médicas* I 23, vol. III, pág. 184, 4B-D, y Cel., *De med.* III 21, 5.

[64] Cf. Plut., *Mor.* 687A, sobre las virtudes que Plutarco adjudica al ejercicio de la voz. Cf., también, Hip., *Sobre la dieta* II 61 (ed. Littré VI, 576). Plinio el Joven, *Cartas* IX 36 (Schuster, 1933), escribe: «mox orationem Graecam Latinamve clare et intente non tan vocis causa quam stomachi lego».

de que nuestro cuerpo es demasiado débil o está demasiado fatigado, entonces leyendo o hablando en voz alta. En efecto, lo que el balancín es al ejercicio corporal, eso es la lectura a la conversación, pues mueve y sacude suave y dulcemente la voz como cuando uno se sube en el carro de un discurso ajeno. La conversación añade discusión y vehemencia, ya que el alma actúa juntamente con el cuerpo. Sin embargo, se han de evitar los gritos violentos y
D furiosos, pues las expulsiones irregulares de la voz y los esfuerzos de la respiración producen fracturas y convulsiones. Mas, después de la lectura o la conversación, antes del paseo, conviene darse un masaje en caliente y de aceite para ablandar la carne, tocando en la medida de lo posible las partes internas, distribuyendo por igual suavemente su espíritu vital y esparciéndolo hasta las partes más alejadas. Que el límite de la cantidad del masaje sea el agradable a los sentidos y que no cause dolor [65], ya que el que disponga el desasosiego en las partes más internas y la tensión de su espíritu manejará sin dolor los residuos de su cuerpo, y si el mal tiempo o algún negocio le impide dar el paseo,
E no importa, pues la naturaleza ya ha recibido lo suyo. De aquí que ni un viaje por mar ni la parada en un albergue deben ser excusa para no conversar, aunque todos se rían de uno. En efecto, donde no es vergonzoso comer, tampoco tiene que ser vergonzoso hacer ejercicio, sino que sería más vergonzoso sentir temor y avergonzarse ante marineros, acemileros y venteros, que se burlan no del que juega

[65] También aquí debió de seguir Plutarco a Asclepiades, que, al parecer, fue el verdadero descubridor de la terapia del masaje; cf. CEL., *De med.* II 14, 1 y 2. Tanto Asclepiades (CELIO AURELIANO, *Enfermedades crónicas* II 1, 57) como CEL., *De med.* I 2, 6, recomendaban, como hace Plutarco más arriba, el paseo.

a la pelota y del que practica solo la esgrima, sino del que conversa, aunque éste, al mismo tiempo que hace ejercicio, esté enseñando algo, haga preguntas, aprenda y ejercite su memoria. Sócrates decía [66] que, para un hombre F
que se mueve con una danza, una habitación con capacidad para siete personas colocadas alrededor de un triclinio es suficiente para hacer su ejercicio, pero para uno que se ejercita con el canto o la palabra cualquier lugar le basta para su ejercicio, ya esté levantado o echado. Pero sólo de una cosa hay que tener cuidado: no debemos forzar nuestra voz, cuando seamos conscientes de haber comido 131A
en abundancia, de una noche libidinosa o de alguna otra fatiga, pues suele sucederle a muchos oradores y sofistas, a unos por gloria y ambición, a otros por dinero o por rivalidades políticas, que se ven arrastrados al debate más allá de lo que les conviene. Nuestro amigo Nigro [67], que enseñaba retórica en la Galia, se había tragado casualmente la raspa de un pez. Habiendo hecho su aparición otro maestro de retórica, que venía de fuera y que comenzó a ejercitar su arte, temiendo dar la impresión de que se dejaba arrebatar la gloria, siguió dando sus lecciones, aunque tenía aún la espina clavada en la garganta. Tras habérsele producido una hinchazón grande y pertinaz y no pudiendo soportar el dolor, se dejó hacer un corte profundo desde fuera. La espina, en efecto, fue extraída a través de la herida, pero ésta, habiéndose convertido en una llaga B
purulenta, lo mató. Pero de estas cosas haremos memoria más tarde a su debido tiempo [68].

---

[66] JEN., *Banq.* II 18.

[67] Se trata del paisano de Plutarco, que aparece también en PLUT., *Mor.* 692B.

[68] Quizá más adelante en 135D.

17

Después de hacer ejercicio se toma uno un baño, pero no frío, ya que esa costumbre es más una prueba ostentosa y juvenil que saludable. Efectivamente, la insensibilidad que parece producir a las influencias externas y la dureza del cuerpo ocasionan un mal mayor en las partes internas, obstruyendo los poros, haciendo que se reúnan los humores e impidiendo la traspiración que desea siempre relajarse y esparcirse. Además, los que toman baños fríos necesariamente caen de nuevo en aquello que queremos evitar: un
C régimen de vida severo y muy ordenado, procurando siempre no romperlo, pues, al punto, toda falta será duramente castigada. En cambio, el baño caliente proporciona mayores ventajas, pues no priva de tanta energía y fuerza cuanto aprovecha para la salud; hace la comida fácil y suave para la digestión, y a aquellos alimentos que se resisten a la digestión, a no ser que estén completamente crudos y estén asentados en lo alto del estómago, los deshace sin dolor y hace desaparecer cualquier sensación latente de fatiga [69]. Sin embargo, cuando la naturaleza nos indique que nuestro cuerpo se encuentra en estado de moderación y
D contento, se puede prescindir del baño. Si el cuerpo necesita calor, es mejor un masaje junto al fuego, pues él mismo se administrará el calor [70]. En cambio, el sol no permite

---

[69] También Asclepiades dio gran importancia a los baños, como lo atestiguan las citas de PLIN., *Hist. nat.* XXVI 3 (8) 14, y CEL., *De med.* II 17, 3, e incluso a los baños fríos, precepto recogido por CEL. AUR., *Enfermedades agudas* I 14, 112. Plutarco, en este aspecto, pudo tener también como intermediarios a los médicos «pneumáticos», que como él recomiendan el baño caliente.

[70] De forma parecida se expresa HIP., *Sobre la dieta* I 35 (ed. LITTRÉ, VI, 516).

que usemos su calor ni mucho ni poco, sino que dependerá de la temperatura del aire. En realidad, en torno a los ejercicios del cuerpo esto es suficiente.

18

Vamos a pasar ahora a la comida y si alguno de los consejos arriba apuntados, con los que moderábamos y apaciguábamos el apetito, ofrece alguna utilidad, conviene que pasemos a tratar los demás, pero si fuera difícil frenar el apetito, librado de sus cadenas, y luchar con el estómago, que no tiene oídos, como dice Catón [71], se debe procurar con la calidad de la comida hacer más ligera la abundancia de ésta. Cuando se tomen comidas sólidas y de
mucho alimento, como carnes, queso [72], higos [73] secos, hue- E
vos cocidos, se debe proceder con sumo cuidado (pues rehusarlos siempre sería difícil), y detenerse, en cambio, en los alimentos delicados y ligeros, como son la mayoría de las verduras, las aves y los peces no grasientos, ya que es posible que si se le ofrece esto se satisfaga también el apetito y no se produzca daño al cuerpo. Es de temer, sobre todo, una indigestión de carne [74], pues no sólo produ-

[71] Citado también en PLUT., *Mor.* 189D, 996D, y en *Vida de Catón* 8 (340A).

[72] Cf. HIP., *Sobre la dieta* II 51 (ed. LITTRÉ, 554, 3), donde dice que el queso es un alimento fuerte, pesado, que da calorías y alimenta.

[73] También GALENO (VI 571 K.) previene contra al exceso de la degustación de higos secos.

[74] Cf. los dos pequeños tratados de PLUT., *Mor.* 993A-999B, en los que ataca con vehemencia la costumbre de comer carne. En general, sobre esta problemática, cf. JOHANNES HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus in der Antike,* Berlín, 1935. En cuanto a la pesadez del cuerpo, recuérdese aquello de: «plenus venter non studet libenter», y en griego: *gastêr pacheîa leptòn ou tíktei nóon* (DIELS, *Zum Anom. Londinensis,* XVI 3).

ce al punto pesadez, sino que deja también tras sí, como reliquia, mucho malestar. Por tanto, lo mejor con mucho es acostumbrar el cuerpo a no desear comer ningún tipo
F de carne (la tierra produce, en efecto, no sólo gran abundancia de alimentos para el sustento del hombre, sino también para su placer y deleite, permitiendo que se disfrute de unos allí mismo y sin trabajo alguno, y a otros, mezclados de todas las formas y bien preparados, los hagamos
132A agradables). Pero desde que la costumbre, de algún modo, se ha convertido en una segunda naturaleza que surge de algo que está contra la naturaleza, no es necesario comer carne para satisfacer el apetito, como hacen los lobos o los leones, sino que, poniéndola como soporte y amparo de nuestra alimentación, usar otros alimentos y manjares que son más acordes con la naturaleza del cuerpo y debilitan menos el razonamiento del alma, que surge como un fuego de una materia simple y ligera.

19

De los líquidos hay que usar la leche, pero no como bebida, sino como comida que posee un poder sólido y nutritivo. En relación con el vino se debe decir lo que dice Eurípides refiriéndose a Afrodita:

ojalá que estés siempre conmigo, pero siempre
B *con moderación; ojalá nunca me abandones*[75].

---

[75] De una obra desconocida de Eurípides (cf. Nauck, *Trag. Graec. Frag., Euripides,* núm. 67). Cf., también, Eur., *Ifigenia en Áulide* 543-557; *Med.* 627-634; *Helena* 1105. Cf., también, Heraclides de Tarento, en Cel. Aur., *Enfermedades agudas* I 17, 174 (ed. Amman): «vinum mediocriter datum nutribile ac salutare probatur, plurimum vero atque immodice datum capitis gravedinem atque mentis errorem facit.» El mismo Plutarco (*Mor.* 693) dice que el vino acrecienta la inquietud del cuerpo.

En efecto, de las bebidas es la más útil, y de las medicinas la más agradable, y de los alimentos el que menos sacia, si recibe una buena mezcla, tomándolo a su debido tiempo, más que por mezclarlo bien con agua. Y el agua, no sólo la que se mezcla con el vino, sino también la que se bebe sola en medio del vino mezclado hace inofensiva la mezcla de vino. Por ello, uno se debe acostumbrar a tomar en la comida diaria dos o tres vasos de agua, que hacen más suave la fuerza del vino y familiar la costumbre de beber agua solamente, para que cuando tengamos esta necesidad, no nos cause extrañeza ni repugnancia. Pues sucede que algunos recurren principalmente al vino cuando tienen necesidad, sobre todo, de beber sólo agua, ya que C
piensan que, después de haber tomado el sol, cuando tienen frío, cuando han hablado mucho, cuando han estado pensando muy intensamente y, en general, después de cualquier fatiga y esfuerzo, se debe tomar vino en la idea de que la naturaleza necesita un descanso para el cuerpo y un cambio después de estos trabajos. Mas la naturaleza no necesita de un descanso, si uno llama descanso al placer, sino que pide un cambio que se sitúe en medio del placer y del trabajo.

Por ello, en esas ocasiones, se debe disminuir la comida y el vino, o se debe suprimir completamente o tomar D
en medio muy mezclado y muy inundado de agua sola, ya que por ser pendenciero y ardiente aumenta las perturbaciones del cuerpo y las hace más agrias, irrita las partes ya afectadas, necesitadas del alivio y el reposo que el agua proporciona. En efecto, si después de un trabajo penoso, de un esfuerzo y de un calor muy grande, incluso sin tener sed, bebemos simplemente agua caliente, sentiremos en nuestro interior relajamiento y suavidad. La humedad del agua es mitigadora y moderada, en cambio la del vino posee

E un ímpetu muy grande y una fuerza ni saludable ni benigna con los recientes dolores. Y si alguno teme las acritudes y amarguras que algunos dicen que engendra el ayuno o, como los niños, piensa que es algo terrible no poderse sentar a la mesa antes de sentir la fiebre que sospecha que va a venir, el beber agua es el término medio más apropiado. En efecto, también al mismo Dioniso le ofrecemos muchas veces sacrificios sobrios [76], habituándonos muy bien a no desear siempre vino sin mezclar. Minos, también por dolor, abolió la música de la flauta y la corona en los sacrificios [77]. Sin embargo, sabemos que un alma apenada no sufre por la música de las flautas ni por las coronas,
F pero ningún cuerpo es tan fuerte como para no sentir daño alguno si cuando está perturbado e inflamado se le echa vino.

20

Se cuenta que los lidios [78], en una época de hambre, pasaban alternativamente un día comiendo y otro divirtiéndose y jugando. Pero, en el caso de un hombre letrado y culto, en un momento que requiera comer más tarde de

[76] El término griego es *nēphália,* sacrificios realizados sin vino, con sólo miel diluida en agua. En Atenas se le ofrecían este tipo de sacrificios a Mnemósine, a la Luna, al Sol, a la Aurora, a las Ninfas, a Afrodita y a Urania. PAUSANIAS, I 26, 5-27, 3, habla de un templo de Atenas llamado Erecteo, en cuyo vestíbulo había un altar a Zeus, donde se inmolaban las víctimas y donde sólo se permitían ofrendas sin vino.

[77] APOLODORO, *Biblioteca* III 15, 7, dice que Minos, que estaba haciendo un sacrificio a las Gracias, al enterarse de la muerte de su hijo Androgeo, se arrancó la corona de la cabeza e hizo parar la música de la flauta, pero, sin embargo, terminó el sacrificio.

[78] Habitantes de Lidia en Asia Menor. Cf. HERÓDOTO, I 94.

lo normal, un problema de geometría en el que esté ocupa- 133A
do o un libro o un instrumento musical no permitirán que
sea hostigado por su estomágo, sino que, volviéndose con-
tinuamente y apartando sus pensamientos de la mesa hacia
esas ocupaciones, a su apetito, como a las Harpías [79], lo
ahuyentará con las Musas. ¿El escita, cuando bebe, no to-
ca con frecuencia su arco y hace resonar la cuerda, exhor-
tando a su ánimo, debilitado por la embriaguez? ¿Y el grie-
go temerá a los que se rían de él, cuando con las letras
y los libros comience a suavizar y aliviar poco a poco un
deseo insensato e inexorable? Cada uno de los jóvenes
que aparece en las obras de Menandro, siendo objeto de
asechanzas por parte de un maestro de burdeles que,
mientras beben, les tienta, enseñándoles bellas y lujosas B
mujeres, como dice el poeta:

inclinados sobre sí mismos, mastican sus golosinas [80],

tomando sus precauciones y no atreviéndose a mirarlas. Los hombres de letras, en cambio, tienen numerosas, bellas y agradables perspectivas y diversiones en caso de que, de otra manera, no puedan contener lo canino y fiero de sus apetitos, cuando están a la mesa. Las exhortaciones de los entrenadores de atletismo y los discursos de los maestros de gimnasia que afirman constantemente que una discusión culta, mientras se está comiendo, destruye el alimento y da dolor de cabeza, se han de temer sólo cuando,

---

[79] Seres sobrenaturales, de aspecto horrible. Sus nombres eran Aelo, Ocípita y Celeno (cf. Hesíodo, *Teogonía* 267), y junto con Iris eran hijas de Taumante y de Electra, hija de Océano. Virgilio las describe en *Eneida* III 216 ss.

[80] De una obra desconocida; cf. Kock., *Com. Att. Frag.*, III, página 183, núm. 607. Cf., también, Plut., *Mor.* 706B.

en medio de la comida, intentamos resolver el problema
C del Indo o discutir sobre el *Kyrieúon*[81]. Por ejemplo, la yema de la palmera[82], aunque es muy dulce dicen que da dolor de cabeza, mientras que la dialéctica no es en absoluto un «postre dulce»[83] para la cena y es muy incómoda. Pero si no nos permiten durante la cena ni preguntar ni filosofar[84] ni leer alguna de las cosas que por su belleza y utilidad tienen un elemento de seducción y dulzura por el placer que causan, ordenémosles que no nos molesten, sino que, marchándose, digan estas cosas en los gimnasios y en las palestras de los atletas, a los cuales, apartándolos de los libros y acostumbrándolos siempre a pasar todo el
D día entre burlas y bufonerías, como decía muy bien el ingenioso Aristón[85], los hacen tan grasientos y pulidos como las columnas de su gimnasio. Nosotros mismos, obedeciendo a los médicos que aconsejan dejar un espacio de tiempo entre la cena y el sueño y, después de haber cargado el estómago y de haber oprimido el espíritu, no molestar la digestión, con el alimento todavía crudo y a punto de fermentar, sino permitirle una respiración y un alivio, como aquellos que, juzgando conveniente mover el cuerpo después de cenar, no lo hacen por medio de carreras y competiciones, sino con paseos tranquilos y bailes armo-

---

[81] Dos sofismas de difícil interpretación. Son sofismas del tipo de Aquiles y la tortuga. Cf. PLUT., *Mor.* 615A y 1070C.

[82] Cf. JEN., *Anábasis* II 3, 15 ss., y PLIN., *Hist. nat.* XII 4 (9) 39: «Dulcis medulla earum (*sc.* palmarum) in cacumine, quod cerebrum appellant.»

[83] PÍNDARO, *Fr.* 124 (CHRIST).

[84] Cf. PLUT., *Mor.* 612F, donde esto es tratado de forma más completa.

[85] Fr. 389 (ed. VON ARNIM, I, pág. 88). ARISTÓN DE QUÍOS, discípulo de Zenón, fue un filósofo muy influyente en su época (III a. C.), junto a Arcesilao, director de la Academia.

niosos, del mismo modo nosotros debemos de pensar que es conveniente distraer nuestro espíritu después de cenar no con negocios, preocupaciones y discusiones sofísticas, que terminan en competición ostentosa y llena de rivali- E
dad, sino que hay muchos problemas de física sencillos y atrayentes, muchas historias agradables que contienen reflexiones morales; y esto es, como dijo Homero [86], «satisfacción para el alma» y en nada repelente. A los ejercicios con preguntas de historia y poesía llamaron algunos, no sin acierto, segunda comida [87] para los hombres de letras y para los hombres cultos. Hay también narraciones divertidas y de mitología. Y oír y hablar sobre la flauta y la lira es más fácil que oír los sonidos de la lira misma y de la flauta. El tiempo que debe durar esto será hasta que la comida se haya asentado poco a poco y se haya conformado de tal forma que la digestión no encuentre obstá- F
culo alguno y domine la situación.

21

Mientras Aristóteles [88] piensa que el paseo de los que han cenado esparce el calor, pero que, si se van a la cama al punto, el sueño lo ahoga, otros creen que la tranquilidad ayuda a hacer la digestión mejor y que el movimiento perturba las fases de la digestión. Esto lleva, a unos, a pasear inmediatamente después de la cena y, a otros, a no moverse. Podría parecer que hace compatibles ambas 134A
posturas el que abriga su cuerpo y lo mantiene tranquilo después de la cena, y no abate su espíritu y se queda des-

[86] *Od.* V 267.
[87] Cf. PLUT., *Mor.* 672E.
[88] Fr. 233 (ed. ROSE).

pués inactivo, sino que, según se ha dicho ya [89], disipa suavemente su espíritu y lo aligera, hablando y escuchando alguna cosa agradable, tampoco molesta ni pesada.

22

Los vómitos y las purgaciones del vientre por medio de medicinas, abominable «alivio contra la hartura» [90], a no ser que exista una gran necesidad, no deben emplearse, como hacen muchos que llenan su cuerpo para poderlo vaciar y, de nuevo, lo vacían para llenarlo de una manera antinatural, atormentados por sus harturas no menos que
B por sus necesidades, o, más aún, sufren, en general, con su hartura, pues es un obstáculo al disfrute, en cambio no sufren con la necesidad, ya que se preparan siempre con ella un espacio para sus placeres. Lo malo en este comportamiento está claro. Ambas cosas producen en el cuerpo perturbaciones y convulsiones. El mal que acompaña, particularmente, al vómito es que aumenta y alimenta la insaciabilidad, pues se origina un hambre áspera y perturbadora, como corrientes entrecortadas, y arrastra siempre furiosa hacia sí el alimento por la fuerza, que no se parece a ape-
C titos necesitados de comida, sino a inflamaciones, necesitadas de medicinas y emplastos. Por este motivo, placeres pasajeros, imperfectos y acompañados de muchas palpitaciones y tormentos se apoderan de ellos en los deleites; además, surgen tensiones, obstáculos en los poros y retenciones de los humores, que no aguardan la expulsión natu-

[89] En este mismo tratado, 130A-E.

[90] PLAT., *Critias* 115b. Contra estos medios artificiales se expresaba también Asclepiades en un tratado que CELSO (*De med.* I 3, 17) llama *De tuenda sanitate*.

ral, sino que se quedan en la parte superior de los cuerpos como navíos llenos de agua, que tienen necesidad de que se les libere de toda carga, no sólo de las cosas superfluas.

Las sacudidas violentas en el bajo vientre a causa de las medicinas, que destruyen y disuelven lo que existe, producen, más que expulsan, sobreabundancia de humores. Pues, así como si alguien, agobiado por la multitud de griegos con los que vive, llenase la ciudad de extranjeros D árabes y escitas, del mismo modo algunos cometen un grave error en relación con la expulsión de lo superfluo de los alimentos habituales y familiares al cuerpo, cuando introducen en su cuerpo, desde fuera, algunos granos cnidios [91], escamonea [92] y otros recursos absurdos y salvajes, que están necesitados de una purgación más que del poder para purgar nuestra naturaleza. Así pues, lo mejor es, con una dieta moderada y prudente, hacer el cuerpo independiente y moderado en sus acciones de llenar el estómago y en sus evacuaciones.

Si alguna vez nos obliga la necesidad, los vómitos se han de hacer sin ser provocados ni por medicinas ni por artificios, sin perturbar el cuerpo, sino permitiendo expul- E sar de allí sin esfuerzo lo que le sobra al que tiene en abundancia, pero no más de cuanto le sea necesario para evitar la indigestión. Pues, así como las telas finas lavadas con jabón y con polvos para lavar [93] se gastan más que las

---

[91] Probablemente son los granos-simientes de una planta de la familia de las timeleáceas, empleados para purgar. Son recomendados por Rufo en ORIBASIO, *Colecciones médicas* VII 26, 50, vol. II, pág. 109, 11B-D.

[92] Hierba de olor fuerte y de sabor acre y amargo, cuya raíz tiene poderes purgativos. Es recomendada, como los granos cnidios, por GALENO, XIV, pág. 222, 15 ss. K.

[93] En el texto griego se habla de una especie de sosa fina que se emplea con el jabón para lavar la ropa.

que se lavan con agua sola, del mismo modo los vómitos provocados con medicina maltratan y arruinan el cuerpo. Cuando el estómago no funciona bien, ninguna medicina es tan efectiva como ciertas comidas que tienen unos poderes laxantes y que disuelven agradablemente [94], cuya experiencia es familiar a todos y su uso no causa dolor. Si no obedece a estos medios, se debe elegir beber agua sola más días o el ayuno o las lavativas [95], más que unas medicinas que perturban y dañan el cuerpo, a las que muchos
F recurren corrientemente, como mujeres licenciosas que emplean abortivos y provocadores del aborto para ser fecundadas de nuevo y disfrutar del placer.

23

Mas a éstos dejémoslos ahora. Hay también algunos que, imponiendo a su naturaleza, de nuevo con exageración y no correctamente, unas abstinencias exactas y ordenadas, separadas periódicamente, la enseñan, aunque no lo
135A necesite, a necesitar una restricción y a hacer necesaria una reducción no necesaria en un momento que pide lo que se reclama usualmente. En verdad, es mejor aplicar al cuerpo tales castigos con cierta libertad, si no existe ningún síntoma ni sospecha de enfermedad, y mantener, como ya se ha dicho [96], la otra dieta, atenta a los cambios que siem-

[94] Una larga lista de estas comidas se encuentra en ORIB., *Col. méd.* III 29, ad Eunap., 145, Synopsis, IV 28.

[95] HIP., *Sobre la dieta* II 418 L., deja elegir entre lavativas y laxantes y menciona también los supositorios. Cf. SÉNECA, *Cartas* 68, 7: «nota habet sui quisque corporis vitia. Itaque alius vomitu lavat stomachum... alius interposito ieiunio corpus exhaurit et purgat».

[96] En este mismo tratado, 123B. Cuando Plutarco habla de las abstinencias periódicas se está basando en la doctrina hipocrática a través

pre pueden ocurrir, no estando esclavizada o sujeta a una forma de vida que está ejercitada para ciertas ocasiones, números y períodos. Pues no es segura ni fácil ni propia de un ciudadano, ni de un hombre sino que se parece a B
la vida de una concha o de un tronco de un árbol, esta inmutable y forzada uniformidad en la comida y en el ayuno, en el movimiento y en reposo ⟨y que conviene más⟩ [97] a hombres que se reducen y limitan a sí mismos a una vida oscura, ociosa, uniforme, sin amigos, sin gloria y apartada de la política. No, dijo, al menos yo no estoy de acuerdo con ella.

24

En efecto, la salud no se compra con el ocio e inactividad [98], que son los mayores males que se añaden a las enfermedades, y el hombre que piensa conservar su salud con la inutilidad y el reposo en nada se diferencia del que guarda sus ojos no viendo y su voz no hablando, ya que a nada mejor se podría dedicar uno a sí mismo, estando sano, que a muchas y humanas actividades. En modo al- C
guno se puede pensar que el ocio es sano, si destruye el

de Asclepiades. Cf. Cel., *De med.* III 4, 11 y 12. En general, toda la doctrina recogida aquí por Plutarco en torno a la variedad en la forma de vida frente a un tipo de vida monótona e inmutable tiene su correlación en la doctrina de Asclepiades; cf. Cel. Aur., *Enfermedades agudas* I 14, 112, y en Cel., *De med.* I 1, 1: «opportet varium habere vitae genus».

[97] Laguna en el texto según Hercher, que Wilamowitz propone completar con *mâllon dè prosêkon toîs* y nosotros hemos aceptado. No excluimos, en cambio, el *ou* de la última frase de este capítulo y traducimos: «no, dijo, al menos yo...», siguiendo al editor de la Loeb.

[98] Cf. Hip., *Sobre la dieta* II 60 (ed. Littré, VI, 574, 4), que también va contra esta idea.

objeto de la salud, y no es cierto que estén más sanos los que llevan una vida tranquila, ya que ni Jenócrates [99] gozó de más salud que Foción [100], ni Teofrasto [101] que Demetrio [102], y nada le sirvió a Epicuro [103] y a sus seguidores, para la tan alabada buena disposición de su cuerpo, el rechazo de toda actividad que proporcionara honra, sino que se ha de conservar para el cuerpo su capacidad natural con otros cuidados, pues cada vida admite tanto la enfermedad como la salud.

D Sin embargo, también a los políticos, decía [104], se les ha de aconsejar lo contrarío a lo que aconsejaba a los jóvenes Platón [105]. Éste solía decir, cuando dejaba la escuela: «Ea, muchachos, que empleéis vuestro ocio en algo bello.» Nosotros, en cambio, deberíamos aconsejar a los que se dedican a la política que dirijan sus esfuerzos a cosas bellas y necesarias, sin fatigar su cuerpo con nimiedades e insignificancias, pues hay muchos que sufren con cualquier acontecimiento, atormentándose a sí mismos con insomnios, extravíos y viajes por ningún motivo útil ni agradable, sino ofendiendo a los demás, odiándolos, disputando o persi-
E guiendo honras inútiles y vacías. A éstos, creo yo, sobre todo, se dirige Demócrito [106], cuando decía que si el cuer-

---

[99] Filósofo, discípulo de Platón y jefe de la Academia desde 339 al 314 a. C. En estos ejemplos, Plutarco opone filósofos a hombres de acción.

[100] General ateniense (s. IV a. C.), elegido 45 veces para esta cargo.

[101] Filósofo griego, discípulo y colaborador de Aristóteles (370-288/5 a. C.).

[102] Rey de Macedonia. Recibió el sobrenombre de Poliorcetes (*conquistador de ciudades*) del siglo IV-III a. C.

[103] Filósofo moralizante y naturalista contemporáneo de Jenócrates y Aristóteles, fundador de una escuela filosófica.

[104] Posiblemente, el mismo Epicuro.

[105] Cf. *Leyes* 643B.

[106] De Abdera (s. V a. C.). Cf. DIELS, *Frag. Vorsokr.*, B 159.

po promoviese un juicio contra el alma por sus malos tratos, ésta sería condenada, pues quizá había algo de verdad cuando Teofrasto decía en lenguaje metafórico que el alma paga caro alquiler al cuerpo. Sin embargo, el cuerpo recibe muchos daños del alma, ya que ésta no lo emplea de una manera racional, ni lo cuida como conviene. Así, cuando ella está ocupada con sus pasiones, disputas y cuidados, no se cuida de su cuerpo [107]. Ciertamente yo no sé qué le pasaba a Jasón [108] cuando decía «que es necesario obrar con injusticia en las cosas pequeñas para poder obrar con justicia en las cosas grandes», pero nosotros podríamos F
aconsejar con toda razón a un político que sea negligente, que se relaje y descanse en aquellas cosas, si no desea tener el cuerpo cansado, embotado y desfallecido para los asuntos grandes e importantes, sino guardado con la tranquili- 136A
dad, como un barco en el dique, para que, de nuevo, cuando el alma lo empuje a acciones útiles la

siga a paso ligero como un potro
recien destetado a la yegua [109].

25

Por ello, cuando las circunstancias lo permitan, nos debemos reponer, sin privar al cuerpo del sueño, de la comida y del descanso, guardando el término medio entre el

---

[107] Sobre esta relación entre el alma y el cuerpo, cf. PLAT., *Timeo* 86e, y GAL., IV 789, 3 K.

[108] Tirano de Feras, en Tesalia. Sobre este aserto de Jasón, cf. también PLUT., *Mor.* 817F, y ARISTÓTELES, *Retórica* I 12 (1373a25).

[109] SEMÓNIDES, fr. 5; cf. BERGK, *Poet. Lyr. Graec.*, II, pág. 738. Repetido en PLUT., *Mor.* 84D, 446E, 790F, y en el fr. citado por ESTOBEO, *Antología* CXV 18.

placer y el sufrimiento, pues la mayoría sin guardarlo agota su cuerpo con los cambios, como al hierro ardiente metido en el agua al ser templado: cuando el cuerpo ha sido forzado y abrumado con trabajos, de nuevo es agotado y deshecho sin medida con placeres y, después, otra vez,
B cuando está relajado y debilitado por los placeres del amor y del vino, se ve empujado al ágora [110], a la corte o a cualquier otra actividad que requiere trabajo vivo y firme. Heráclito, por sufrir de hidropesía, ordenaba que su médico transformase la abundante humedad en sequedad [111]. La mayoría de la gente comete un grave error porque, cuando se ven atacados de fatigas, trabajos y privaciones, se agotan y gastan sus cuerpos entregándolos sobre todo a los placeres y luego, después de los placeres, los doblegan y los atan cortos, por así decirlo. La naturaleza ni pide una compensación tal del cuerpo, sino que la parte licenciosa
C y baja del alma, saltando con violencia, como los marineros, de los trabajos a los placeres y a los deleites y, de nuevo, después de los placeres lanzándose a las ocupaciones y los negocios, no deja que la naturaleza recupere la compostura y la tranquilidad que ella necesita sobre todo, sino que la somete a cambios y la trastorna con sus irregularidades. Mas las personas razonables no ofrecen en modo alguno placeres a su cuerpo cuando está cansado, pues no los necesitan en absoluto, ni se acuerdan de tales cosas, por tener su pensamiento puesto en la hermosura de su trabajo y en la alegría y actividad de su alma, haciendo
D desaparecer completamente los otros deseos. Así se cuenta que Epaminondas dijo en broma de un hombre valiente que había muerto de una enfermedad en tiempos de la ba-

---

[110] Donde tenían lugar los juicios.

[111] Cf. Diels, *Frag. Vorsokr.*, I, pág. 140 (A 1, 3).

talla de Leuctra [112]. «¡Por Heracles! ¿Cómo tuvo tiempo el hombre de morirse en medio de tan grandes acontecimientos?». De un hombre que se ocupe de alguna actividad política o de alguna meditación filosófica se puede decir también esto: ¿Cómo tiene este hombre tiempo ahora para una indigestión, una borrachera o para el libertinaje? Pero cuando, después de sus ocupaciones, se hallan de nuevo tranquilos, recomponen y hacen descansar al cuerpo, guardándose y evitando los trabajos inútiles y, aún más, los placeres innecesarios, en la idea de que son enemigos de la naturaleza.

26

Oí que, en cierta ocasión, el Emperador Tiberio decía que era ridículo que un hombre que había pasado los sesenta años tendiera la mano al médico [113]. A mí me parece E
que es una forma de hablar demasiado impetuosa, pero que es verdad aquello de que cada uno debe conocerse a sí mismo y las peculiaridades de sus pulsaciones (pues hay muchas diferencias en cada uno), y no desconocer la mezcla de calor y sequedad que tiene el cuerpo [114], ni las cosas cuyo uso puede resultar útil o dañino, ya que es un hombre que no se conoce a sí mismo y vive ciego y sordo en

---

[112] Pequeña ciudad de Beocia, donde los espartanos sufrieron una importante derrota ante los tebanos, conducidos éstos por Epaminondas en el año 371 a. C.

[113] Es decir, para dejarse tomar el pulso. Cf. Plut., *Mor.* 794B; Tácito, *Anales* VI 46; Suetonio, *Vida de Tiberio* 68, 4. Compárese con lo que dice Jenofonte, en *Recuerdos de Sócrates* IV 7, 9.

[114] Cf. Plut., *Mor.* 735F, donde el autor habla del calor y la humedad tanto en las plantas como en los animales y de la importancia para su vida.

su propio cuerpo el que conoce estas cosas por otro y le
pregunta al médico si está más sano en verano, que en
invierno, si tolera mejor los alimentos líquidos o los sóli-
F dos y si tiene por naturaleza un pulso acelerado o débil.
En verdad es provechoso y muy fácil conocer tales cosas,
pues uno siempre está teniendo experiencias y relaciones
con ellas. Y entre las comidas y las bebidas conviene cono-
cer más las útiles que las agradables [115] y ser más experi-
mentado en las que sientan bien al estómago que en las
137A que saben bien y en las que no turban la digestión que
en las que hacen cosquillas al gusto. Y preguntarle al mé-
dico qué es de difícil y qué de fácil digestión, y qué es
pesado o qué fácil para el estómago, no es menos vergon-
zoso que preguntarle qué es dulce y qué es amargo y agrio.
Pero, hoy día, la gente corrige a los cocineros, porque sa-
ben por experiencia qué cosa está más dulce o más salada
o más agria de lo conveniente; en cambio, la misma gente
desconoce qué mezcla será ligera, inofensiva y provechosa
para el cuerpo. Por ello, rara vez el condimento de la sopa
en su casa está mal hecho, pero, sazonándose a sí mismo
mal y de forma descuidada, dan diariamente gran cantidad
B de trabajo a los médicos. Y no piensan que la sopa más
dulce es la mejor, sino que le mezclan sabores amargos
y agrios. Por otro lado, inyectan en su cuerpo muchos y
excesivos placeres, en parte por ignorancia y, en parte, por-
que no se acuerdan de que la naturaleza, con lo que es
saludable y provechoso, atrae hacia sí un placer que no
causa dolor ni arrepentimiento. Pero también conviene acor-
darse de estas cosas, afines y útiles al cuerpo y de las que
le son contrarias, en los cambios de estación y en otras

[115] Cf. PLUT., *Mor.* 661, en donde el médico Filón por boca de Filino exhorta a tomar las comidas conocidas y apropiadas a la propia naturaleza.

circunstancias, sabiendo adaptar debidamente la dieta a cada una de ellas [116].

27

Cuantos obstáculos encuentra la mayoría de los hombres a causa de la mezquindad de espíritu y la falta de libertad en relación con la recolección y los cuidados laboriosos de sus cosechas, con los insomnios, idas y venidas, haciendo aparecer las enfermedades y los males encubiertos de su cuerpo, no hay razón para temer que los encuentren los hombres de letras y los políticos, a los que dirigimos nuestro discurso. Pero éstos se han de guardar de otra clase de mezquindad más aguda, inherente a las letras y a las enseñanza, por la que se ven obligados, muchas veces, a despreocuparse y a descuidar su cuerpo, sin ceder aunque esté agotado, sino que obligan por la fuerza al mortal a rivalizar e igualarse con el inmortal y al nacido en la tierra con el olímpico [117]. Después, lo que el buey le decía a su compañero de esclavitud, el camello, que no quería aliviarle la carga: «Pues bien, dentro de un rato tendrás que llevarme a mí y a todas estas cosas» [118], lo cual acaeció así, después de que murió el buey; lo mismo le sucede al alma, pues por no querer ceder y relajar el cuerpo trabajado y necesitado de descanso, al poco se le declara una fiebre o un mareo y, dejando los libros, los discursos y las disputas, se ve obligada a participar con él de las enfermedades y los trabajos. Por eso, Platón [119] acon-

C D E

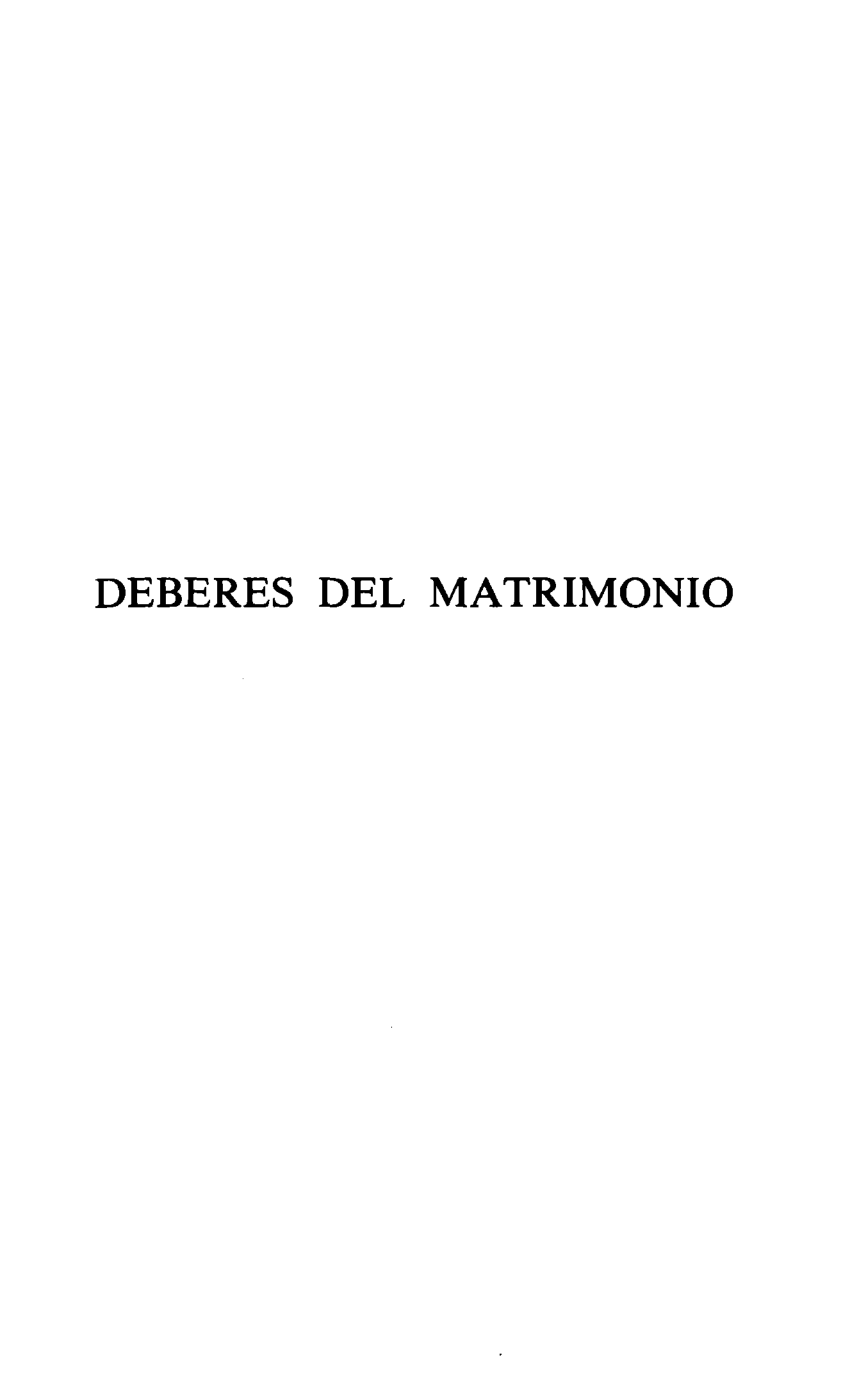
[116] Esta prescripción se halla también en HIP., *De la naturaleza del hombre,* ed. LITTRÉ, VI, 54. Cf. CEL., *De med.* I 3, 34: «tempus quoque anni considerare oportet».

[117] Cf. PLAT., *Leyes* 727e, donde se hace la misma comparación.

[118] Cf. *Fábulas de Esopo* 181: «El burro y la mula» (ed. PERRY).

[119] *Tim.* 88b.

sejó muy bien no mover el cuerpo sin el alma, ni el alma sin el cuerpo, sino procurar que ambos guarden un equilibrio semejante al de un tiro de animales: cuando el cuerpo trabaje más que el alma y se canse, proporcionándole un cuidado y una atención especiales, pensando que, de todos los bienes que la preciosa y deseada salud puede dar, el más preciado es la libertad para la adquisición de la virtud y para su uso tanto en las palabras como en los hechos.



DEBERES DEL MATRIMONIO

INTRODUCCIÓN

En este pequeño tratado ofrece Plutarco una serie de consejos a dos antiguos discípulos suyos, Poliano y Eurídice [1], unidos ahora en matrimonio. Se trata de un conjunto de 48 pequeñas historias, sentencias y aforismos muy diversos que recogen, compendiadas, como el mismo autor dice al principio de su trabajo [2], las principales enseñanzas filosóficas, que ellos escucharon a su lado, a fin de que les ayuden a ser felices en su matrimonio. Es una llamada, sin duda alguna, a todas aquellas virtudes y actitudes recíprocas entre los esposos, que el propio Plutarco debió de llevar a la práctica en las relaciones con su esposa Timóxena: el respeto mutuo, la comprensión recíproca, la tolerancia, la pureza y fidelidad conyugal, etc., y que a ambos debieron de dar un buen resultado.

Deberes del matrimonio es un *gamḗlios lógos* [3], un discurso nupcial, que se encuadra en la tradición de las obras

---

[1] En 145E se dice, expresamente, que Eurídice, cuando todavía era joven, aprendió una serie de enseñanzas junto a Plutarco; y según 138C, ambos escucharon sus lecciones de filosofía.

[2] Cf. 138C.

[3] Cf. L. Goessler, *Plutarchs Gedanken über die Ehe*, tesis doct., Zurich, 1962, pág. 45.

estoicas *Perì kathêkonton* [4], pues sabemos que, en las obras que pertenecían a este género literario, se trataba el comportamiento conveniente del hombre ante los dioses, la patria, los hermanos, la esposa, los hijos y otros familiares y amigos [5]. Plutarco, dentro de esta tradición, aunque manteniendo, sin duda, criterios propios, escribió este tratado, así como los titulados *De fraterno amore* y *De amore prolis,* que se enmarcan dentro de este mismo género.

En líneas generales, en esta obra, que tiene su lugar entre los tratados titulados *Perì gámou (Sobre el matrimonio),* dentro del género literario antes mencionado, Plutarco, un hombre culto, *sophós,* y casado, podemos decir que responde, sin duda alguna, a la pregunta sobre las ventajas o desventajas que pueden proporcionarle este estado a un hombre *sophós,* resaltando las primeras sobre las segundas. Esta postura, en efecto, encaja muy bien dentro del

---

[4] Una traducción al castellano de esta expresión podría ser *Sobre los deberes.* El término griego *tò kathêkon* es «lo conveniente, lo propio», lo que convenía hacer por cualquier motivo y en cualquier circunstancia. Así, Diógenes Laercio, VII 108, dice que «son actos convenientes *(kathêkonta)* cuantos la razón elija hacer», y Estobeo, *Antología* II 85, 13, define *tò kathêkon* como «lo que hecho tiene una defensa razonable». Cf. J. F. Maldonado Villena, «Teoría de los *kathêkonta* en la Estoa Antigua», en *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos,* Jaén, 1981, págs. 268-271.

[5] Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,* Gotinga, 1948 (= 1978[5]), I, págs. 140, 337, etc. Los fragmentos conservados de las obras de autores como Hierocles y Musonius, filósofos estoicos de los siglos I y II d. C. contemporáneos de Plutarco, nos ayudan a conocer el contenido y la temática de las obras que tenían estos títulos. Por lo demás, una obra de Zenón llevaba el título de *Perì toû kathêkontos.* Cf. K. Prächter, *Hierokles der Stoiker,* Leipzig, 1901, págs. 7 y sigs., y E. O. Hense (ed.), *C. Musonii Rufi Reliquiae,* Leipzig, 1905. Pohlenz, en la obra citada, págs. 300a-303, nos ofrece un acercamiento al pensamiento de Musonio.

pensamiento estoico, que, a partir de personalidades como Antípatro, seguido, a su vez, de Musonio, Séneca, Epicteto, etc., alababa a la esposa, la amistad entre los esposos, el matrimonio [6] y la procreación de los hijos, entendiendo estos dos últimos como deberes ineludibles de todo buen ciudadano [7].

Si esta línea estoica en el pensamiento de Plutarco sobre el matrimonio parece quedar fuera de toda duda no es menos cierto, sin embargo, como señala L. Goessler [8], que *Deberes del matrimonio* presenta una serie de novedades en relación con el pensamiento estoico, que merecen ser destacadas. En primer lugar, se debe destacar el hecho de que, frente a los estoicos, Plutarco no menciona la procreación de los hijos entre los fines del matrimonio, aunque ello no quiera decir que nuestro autor esté en contra de ello; lo que sucede es, simplemente, que ahora, frente al pensamiento antiguo, él pone todo el peso, el significado y el *télos* (el fin) del matrimonio, en una *symbíōsis* espiritual entre los esposos, en una *sympátheia* y en una *koinōnía pantòs toû bíou*, y no en una mera unión de los cuerpos y de los bienes materiales. Por todo esto, la situación de la mujer en Plutarco también es nueva y diferente

[6] P. Wendland, *Quaestiones Musonianae*, Berlín, 1886, ha demostrado cómo todos estos pensamientos sobre el matrimonio y la educación de las mujeres, que encontramos en autores como Plutarco, tienen sus orígenes en influencias de escritos estoicos como el *Perì gámou* de Perseo o el *Perì hymenaíou* de Cleantes. K. Ziegler, que, en *RE*, s. u. *Plutarchos*, col. 792, cita el trabajo de Wendland, añade que hay que contar también con influencias platónico-pitagóricas, las cuales precisamente en este terreno dejaron su huella en la Estoa.

[7] Cf. Pohlenz, *Die Stoa...*, págs. 190, 299, 337, etc. Hierocles, por ejemplo, ataca el egoísmo de los solteros y de los matrimonios que tienen pocos hijos.

[8] *Plutarchs Gedanken...*, págs. 61-62.

a la que se puede deducir de los escritos estoicos [9]. Éstos, en efecto, alabaron y reconocieron para la mujer los mismos derechos que para el hombre, pero, en la práctica, la relegaron a los trabajos de la casa. En cambio, en Plutarco, la vemos participar en discusiones filosóficas, y, en *Deberes del matrimonio,* vemos cómo se recomienda al esposo alimentar en la esposa la afición por la filosofía y por la educación en general, a fin de que la unión matrimonial, al poder participar ambos cónyuges de los mismos bienes espirituales, como participan de los mismos bienes materiales, sea más feliz y duradera [10]. Sin duda, pues, en esta concepción del matrimonio en Plutarco, se amplían los derechos de la mujer, en relación con lo que sabemos de su situación en épocas anteriores. No obstante, y sin necesidad de hacer comparaciones con los tiempos actuales que extrapolarían el tema fuera de sus coordenadas históricas, es evidente que en este tratado, a pesar de los avances en todo lo que se refiere a los derechos de la mujer casada, todavía se le ponen a ésta una serie de barreras a su total emancipación con respecto al hombre que tiene como esposo. Así, de los 48 preceptos o recomendaciones de este tratado, 28 van dirigidos a la mujer, sólo 9 al hombre y 11 a los dos en común. El director y jefe de la casa [11] sigue siendo todavía el marido, a quien, no obstante, Plutarco no deja de reprender y exigir fidelidad y comprensión con la esposa [12], si es que quiere conservarla honesta y fiel a su matrimonio, y no coqueta y dedicada únicamen-

[9] Cf. Pohlenz, *Die Stoa...,* págs. 140 y 337, por ejemplo.

[10] Cf. 138E y 155C-D. Frente a esto, compárese, por ejemplo, la situación de la mujer antigua en el *Económico* de Jenofonte.

[11] Cf. 142E.

[12] Cf. 144B.

te al adorno personal, descuidando los trabajos propios de su estado [13].

Es notable también [14], en comparación con la doctrina de los estoicos, el papel que Plutarco reconoce a *Érōs,* al amor, en el matrimonio. Tampoco es la meta final de la unión entre los esposos y no sirve sólo para la procreación de hijos, sino como base física para la amistad *(philía)* y la concordia *(homónoia)* espiritual entre ambos cónyuges [15]. Así, para Plutarco, el verdadero *Érōs* es el que va dirigido a la mujer y que se completa en el matrimonio. Sus modelos son antiguos y están tomados, principalmente, de Homero, cuyas citas responden, más que a meros *tópoi* de toda diatriba, a expresión de una familiaridad interna de Plutarco con esas costumbres antiguas. Por todo esto, se explican también sus preferencias por un autor como Menandro frente a Aristófanes [16]. El primero [17] no conoce el *paidikòs érōs* o amor a los jóvenes; las violaciones de jóvenes doncellas, si aparecen en sus comedias, acaban siempre en matrimonio, y las heteras son siempre nobles y buenas.

Por último, *Deberes del matrimonio* no constituye, a pesar de la apariencia, una concatenación de consejos colocados uno junto a otro sin relación alguna entre sí. L. Goessler ha demostrado, en su trabajo ya citado, que esto no es así y que todos presentan una estrecha unión,

---

[13] Cf. 140C y 142A.

[14] Cf. GOESSLER, *Plutarchs Gedanken...*, págs. 64-67.

[15] Cf. 143D. En el *Amatorius* 23 (769E), Plutarco hace esta alabanza del amor en el matrimonio: «En el matrimonio amar es una suerte más grande que ser amado, pues libera de muchos errores, de todos aquellos que destruyen y perturban el matrimonio.»

[16] Cf. *De comparatione Aristophanis et Menandri epitome.*

[17] Cf., por ejemplo, las obras de Menandro, *Díscolo* y *Epitrépontes.*

que, sin rupturas destacables, se mantiene a lo largo de toda la obra. Además, el tratado en su conjunto se desarrolla sobre una estructura en verdadera *Ringkomposition,* una composición anular con un proemio y un epílogo claramente diferenciados que enmarcan perfectamente los 48 preceptos o recomendaciones que Plutarco dirige a sus antiguos discípulos Poliano y Eurídice.

DEBERES DEL MATRIMONIO 138A

De Plutarco a Poliano y Eurídice, salud [1].

Después de la ley patria [2], que la sacerdotisa de Demé- B
ter [3] os aplicó a puertas cerradas, creo que un escrito que os aconseje por igual a los dos y se una al himno nupcial, podría tener algún provecho y estar acorde con la tradición.

Entre los músicos se le llamaba a uno de los temas convencionales para flauta, *hippóthoron* [4], una melodía

---

[1] Poliano sólo nos es conocido por este tratado de Plutarco. Eurídice, su esposa, fue al parecer discípula de Plutarco, y no hija suya, como ha querido ver algún autor. Quizá este Poliano sea el mismo que aparece en una inscripción de Tithora del año 98: *IG* IX 1200; así lo cree K. Ziegler, en *RE*, s. u. *Plutarchos*, col. 682.

[2] Se debe de tratar de una ley de los griegos de Beocia. Al parecer, entre éstos, los esposos antes de habitar juntos eran encerrados en una misma habitación, donde la sacerdotisa de Deméter los unía, pronunciando la fórmula del matrimonio acostumbrada en el país. Cf. R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907, pág. 350, n. 3.

[3] Una de las diosas populares de Grecia; diosa de la tierra cultivada y de la fertilidad de los campos. Un centro importante de su culto fue Eleusis y los Misterios que allí se celebraban en su honor.

[4] Se le tocaba esta melodía a una yegua, cuando iba a ser cubierta. El término griego es *hippóthoron*, compuesto de *híppos* «caballo» y *thoreîn* «cubrir». Cf. Plutarco, *Moralia* 704F, y también Eliano, *Sobre*

que, al parecer, despertaba un vivo deseo en los caballos, incitándolos al apareamiento. De las muchas y hermosas consideraciones de las que se ocupa la filosofía, ésta que trata del matrimonio no es, en modo alguno, la que merece menos atención, pues con ella la filosofía ejerce un atractivo sobre los que se han unido en una vida común y los hace afables y afectuosos unos con otros.
C Por esto, de aquellas cosas que oisteis con frecuencia vosotros que os habéis criado en un ambiente filosófico, habiendo hecho un compendio en forma de breves comparaciones, para que pueda ser recordado más fácilmente, os lo envío a los dos como un regalo común, con el deseo de que las Musas asistan y cooperen con Afrodita [5]. En efecto, no es más propio de ellas proporcionar el acorde afinado de una lira o de una cítara, que proporcionar armonía ajustada en el matrimonio y en la casa a través del discurso, la filosofía y la concordia [6]. Los antiguos colocaban por cierto las estatuas de Hermes [7] junto a las de Afrodita, en la idea de que el placer en el matrimonio necesita sobre todo de la razón; y colocaron también a la Persuasión y a las Gracias [8], para que los esposos obtengan uno

la naturaleza de los animales XII 44 y XV 25, donde esta costumbre es atribuida a los misios, y se explica que bajo la influencia de la música las yeguas concebían más fácilmente y tenían mejor descendencia. Cf., igualmente, ARISTÓTELES, *Historia de los animales* 611b26.

[5] Diosa griega del amor, la belleza y la fertilidad, esposa de Hefesto; su culto se extendía por todo el mundo griego.

[6] Plutarco quiere decir, con esta comparación musical, que la educación más que las artes es un medio importante para conseguir la tranquilidad y el buen entendimiento en el matrimonio.

[7] Dios griego que tenía diversos atributos y que aquí es mencionado por Plutarco como patrón de las artes y de las ciencias, incluyendo el habla y la escritura.

[8] Tanto la Persuasión como las Gracias son divinidades secundarias

del otro las cosas que deseen por medio de la persuasión, sin luchar ni porfiar. D

1

Solón mandaba que la esposa no se acostara con el esposo antes de comerse un membrillo [9], queriendo decir, al parecer, que es necesario que de la boca y de la voz nazca el primer placer armonioso y agradable.

2

En Beocia [10], después de cubrir a la novia, la coronaban con una guirnalda de espárragos, ya que, así como éstos producen sobre un tallo erizado de espinas el fruto más dulce, del mismo modo la esposa proporcionará al marido, que no la rechaza ni se enfada por la primera dificultad y disgusto de ella, una unión pacífica y dulce. En cambio, los que no soportan los primeros recatos de las doncellas en nada se diferencian de aquellos que por una E
uva verde ceden a otros el racimo. A muchas recién casadas, al enfadarse con su marido por su primera experiencia con él, les ocurre lo mismo que a aquellos que, por haber sufrido el aguijón de la abeja, abandonan el panal.

---

en Grecia, que acompañaban, generalmente, a Afrodita y a Apolo respectivamente.

[9] De nuevo repite esto PLUTARCO en *Mor.* 279F y en su *Vida de Solón* 20 (89C). El significado de este precepto no es del todo claro; puede tener relación con la fertilidad del matrimonio, como otros ritos de boda, pero por el texto no parece que Plutarco le quiera conferir este significado.

[10] Región de la Grecia Central, donde se encontraban ciudades como Tebas, Orcómeno y Platea, tan importantes en la historia de Grecia.

3

Al principio es necesario, sobre todo, que los recién casados se guarden de discordias y enojos, al observar que algunos recipientes caseros por estar hechos de piezas sueltas en un primer momento se hacen pedazos a la primera ocasión que hay, pero, con el tiempo, cuando las junturas se han armado bien, apenas pueden ser separadas con el fuego y el hierro.

F 4

Así como el fuego prende con facilidad en la paja, en las mechas y en los pelos de la liebre, y éstos se apagan con más rapidez, si no se los cubre con alguna otra cosa, que los anime a la vez que se cuide de alimentarlos [11], del mismo modo es necesario pensar que el ardiente amor de los recién casados, que se enciende por la hermosura del cuerpo, no es duradero ni constante a menos que, estando asentado firmemente en la moral y sujeto a la razón, adquiera una animada disposición.

139A 5

La pesca con veneno es un método fácil y rápido para coger peces, pero los hace incomestibles y los echa a perder. Así, las mujeres que idean filtros y hechizos para los maridos y los conquistan por medio del placer viven con ellos trastornados, necios y corrompidos. En efecto, ni a Circe [12] le aprovecharon los hombres que había encantado

---

[11] Cf. Plut., *Mor.* 454E.

[12] Maga de la leyenda griega *(Odisea* y *Argonáuticas),* hija del Sol y de Perseo, que habitaba en la isla de Ea, que los autores sitúan en diversos lugares y que, según la *Odisea,* se encuentra en Italia. Cf. n. 14.

ni pudo servirse de ellos para nada después de haberlos convertido en cerdos y en asnos, en cambio a Odiseo, que tenía juicio y vivía con ella con discreción, lo amó de manera extraordinaria [13].

6

Las mujeres que prefieren dominar a maridos necios, antes que escuchar a maridos sensatos, se parecen a aquellas personas que prefieren guiar en su camino a ciegos, que seguir a aquellas personas que conocen y ven el camino.

7

Las mujeres no creen que Pasífae [14], que vivía con un rey se enamorara de un toro, a pesar de que ven que algunas B mujeres están descontentas con sus severos y sensatos maridos, y, en cambio, se unen con más placer con aquellos que, como perros o machos cabríos, son una mezcla de incontinencia y sensualidad.

8

Los que por debilidad o blandura no pueden saltar sobre los caballos enseñan a aquéllos a inclinarse y a echarse a sus pies. Del mismo modo, algunos de los que han tomado mujeres nobles o ricas no se hacen a sí mismos mejo-

[13] HOMERO, *Od.* X 239 ss.

[14] Esposa del rey Minos de Creta, hija del Sol y de Perseo, hermana, entre otros, de la maga Circe. Fue madre, según la leyenda, por sus amores monstruosos con un toro, del mítico Minotauro, de cabeza de hombre y cuerpo de toro, al que Minos encerró en el Laberinto.

res, sino que las humillan para poder dominarlas mejor, siendo humildes. Conviene, pues, teniendo en cuenta el honor de la mujer, como se tiene en cuenta el tamaño del caballo, saber emplear el freno.

C

9

A la luna, cuando se aleja del sol, la vemos más luminosa y brillante, pero desaparece y se oculta, cuando se encuentra cerca de él. En cambio, conviene que, al contrario, la mujer sensata sea vista, sobre todo, en compañía de su esposo, pero que guarde la casa y se oculte cuando esté él ausente.

10

Heródoto [15] no tenía razón cuando dijo que la mujer se despoja del pudor al mismo tiempo que del vestido, antes al contrario, la mujer prudente se pone en su lugar el pudor y ambos, [marido y mujer], usan como símbolo de su gran amor un gran respeto mutuo.

11

Así como, si se escuchan dos voces que cantan juntas, domina la melodía de la más grave, así, en una casa donde reina la prudencia, toda acción se realiza siendo los dos,
D marido y mujer, del mismo parecer, pero ella pone de manifiesto el mando y la inteligencia del marido.

[15] I 8. Cf. PLUT., *Mor.* 37C.

12

El Sol venció a Bóreas [16], ya que, aunque el hombre, cuando el viento soplaba con violencia para arrebatarle el manto, se apretaba y retenía el vestido, sin embargo, tras el viento, cuando el sol volvió a calentar, el hombre, fatigado primero por el sol y quemándose después, se despojó primero del manto y, después, de la túnica. La mayoría de las mujeres hacen esto: disputan y se enfadan con los maridos que las quieren privar por la fuerza del lujo y del despilfarro. Si se las convence con la razón, los evitan con gusto y se acostumbran a la moderación.

13 E

Catón [17] expulsó del senado a un hombre que besaba a su mujer delante de su hija. En verdad esta postura es, quizá, demasiado severa. Pero, si es vergonzoso, como lo es, besarse, amarse y abrazarse delante de otros, ¿cuánto más vergonzoso no será reñir y discutir unos con otros, estando otras personas presentes? Y ¿no es mejor que las relaciones sexuales y las caricias de la mujer sean secretas, y que la amonestación y el reproche se hagan con clara y abierta libertad?

14

Así como un espejo, aunque esté hecho con oro y piedras preciosas, no tiene ninguna utilidad si no refleja una

---

[16] Viento del Norte. Cf. *Fábulas de Babrio* 18, *El viento del Norte y el Sol*. Cf., también, ATENEO, 604F.

[17] Cf. PLUT., *Vida de Catón el Viejo* 17 (346C).

figura semejante, del mismo modo no se saca ganancia al-
F guna de una mujer rica, si ella no hace su vida semejante a la de su marido y es acorde con él en las costumbres. Ya que, si el espejo devuelve una imagen sombría de un hombre alegre, o una imagen risueña y limpia de un hombre afligido y triste, también es falso y engañoso. En verdad, también una mujer es negligente e inoportuna si pone una cara triste, cuando su marido intenta bromear y ser cariñoso; y se pone a bromear y a reír, cuando él está serio. Lo uno es una prueba de antipatía y lo otro de desprecio.
140A Y conviene que, así como los matemáticos dicen que las líneas y las superficies no se mueven por sí solas, sino que se mueven juntamente con los cuerpos [18], del mismo modo la mujer no ha de tener ningún placer particular, sino que debe tener en común con su marido su seriedad y sus bromas, sus preocupaciones y sus risas.

15

Los que no ven con gusto que sus mujeres coman con ellos las enseñan a que se harten cuando están solas. Del mismo modo los que no quieren vivir con sus mujeres sus alegrías, ni hacerlas partícipes de sus diversiones y risas, las enseñan a buscar sin ellos sus propios placeres.

16

Las mujeres legítimas de los reyes persas se sientan, comen y participan de los banquetes juntamente con ellos.
B Pero, cuando ellos quieren divertirse y emborracharse, las mandan retirarse y llaman a las mujeres cantoras y a las

[18] Cf. PLUT., *Mor.* 63C.

concubinas [19], y esto lo hacen muy bien, porque no permiten que sus mujeres sean partícipes de su libertinaje y su embriaguez. Por tanto, si algún hombre en su vida particular, licencioso y disoluto en relación con los placeres, comete alguna falta con alguna concubina o sirvienta joven, conviene que su mujer no se enoje ni se irrite, considerando que su marido, porque siente respeto por ella, hace partícipe a la otra de su embriaguez, libertinaje y desenfreno.

17

Los reyes que son amigos de la música hacen que
muchos amen la música; los que son amigos de las letras c
consiguen que muchos amen la elocuencia, y los que son
aficionados a los deportes hacen que muchos amen el deporte. Así el hombre que se cuida de su cuerpo hace que su mujer ame los adornos; el que ama los placeres, la hace concubina y disoluta; mientras que el que ama lo bueno y honrado la hace prudente y ordenada.

18

Una joven espartana, al preguntarle alguien si ya se había acercado a su marido, dijo: «Yo no, pero él a mí sí» [20]. Este comportamiento, creo yo, es el propio de la dueña de la casa: no debe huir ni disgustarse con tales cosas, si las comienza su marido, y no debe tomar ella la iniciativa; pues lo uno es propio de concubinas y desvergonzadas, y lo otro, arrogancia y falta de cariño natural.

---

[19] Cf. *ibid.*, 613A.

[20] Cf. *ibid.*, 242B.

19

No conviene que la mujer tenga amigos particulares, sino que disfrute con los de su marido juntamente con él. Los dioses son los primeros amigos y los más importantes.
D Por ello conviene a la mujer adorar y conocer sólo a los dioses en los que cree su marido y cerrar la puerta principal de su casa a cultos mágicos y a supersticiones extranjeras [21], pues no agradan a ninguno de los dioses las prácticas religiosas hechas por una mujer de forma oculta y secreta.

20

Platón dice [22] que es feliz y dichosa la ciudad en la que rara vez se oye pronunciar: «esto es mío y eso no es mío»; porque los ciudadanos usan en común, en la medida que les es posible, las cosas que son dignas de alguna importancia. Con mayor razón conviene desterrar del matrimonio tales expresiones, salvo que, así como dicen los médicos que los golpes en la parte izquierda del cuerpo se sienten en la parte derecha del mismo, de igual modo es hermoso que la mujer simpatice con las cosas del marido
E y el marido con las de la mujer, para que, así como los nudos se refuerzan mutuamente entrelazándose, del mismo modo, dándose cada uno de los esposos afecto en correspondencia, se salve a través de ambos su unión. La natura-

---

[21] En la época en la que escribía Plutarco se hallaba muy extendida por todo el Imperio romano la superstición por los cultos extranjeros. Charlatanes griegos, egipcios, sirios, etc., se introducían en las casas y se ganaban, sobre todo, a las mujeres; de ahí esta advertencia del autor.

[22] *República* 462c. Cf., también, Plut., *Mor.* 484B y 767D.

leza, en efecto, nos mezcla a través de los cuerpos, para producir el fruto común, tomando y mezclando una parte de cada uno, de tal forma que ninguno de los dos pueda separar ni distinguir lo que es suyo o lo que es del otro. Así pues, también es conveniente, sobre todo, que sea de esta clase la comunidad de bienes de los esposos, para que, poniéndolos y mezclándolos en una única propiedad, no crean que una parte es suya y otra del otro, sino que F
todo es común y nada del otro. En efecto, así como a la mezcla, aunque tenga mayor parte de agua, la seguimos llamando vino, así conviene que las propiedades y la casa se diga que son del marido, aun cuando la mujer haya aportado la mayor parte.

21

Helena era aficionada a la riqueza y Paris al placer; Odiseo era sagaz y Penélope prudente. Por eso, el matrimonio de éstos [23] fue feliz y envidiado, en cambio el de 141A
aquéllos [24] produjo a griegos y bárbaros una *Ilíada* de males.

22

El romano [25], al ser censurado por sus amigos, porque había repudiado a una mujer prudente, rica y hermosa, extendiendo hacia ellos su calzado, dijo: «También éste

---

[23] Odiseo y Penélope, los esposos, cuyas aventuras y desventuras nos narra la *Odisea* homérica.

[24] Paris y Helena, amantes, troyano y griega, que con su adulterio acarrean males sin cuento a griegos y troyanos, cantados en la *Ilíada*.

[25] Emilio Paulo, que puso fin al imperio de Macedonia (cf. PLUT., *Vida de Emilio Paulo* 5 [257B]) tras vencer al rey Perseo en Pidna el año 168 a. C.

es hermoso a la vista y nuevo, pero nadie sabe dónde me aprieta.» Así pues, es necesario que la mujer no confíe en su dote matrimonial ni en su linaje ni en su hermosura, sino en aquellas cosas con las que pueda adueñarse mejor de su marido, esto es, su conversación, su carácter y su complacencia, y éstas cosas no ofrecérselas cada día con dificultad y que le molesten, sino de forma armoniosa, que no le causen dolor y que estén llenas de afecto. Ya que, así como los médicos temen más las fiebres que surgen por causas desconocidas y que aparecen poco a poco que
B las que tienen motivos evidentes y grandes, así los pequeños, continuos y diarios disgustos entre marido y mujer, que pasan desapercibidos a la mayoría, dividen y perjudican la vida matrimonial.

23

El rey Filipo amaba a una mujer tésala que era acusada de emplear hechizos con él. Por ello, Olimpias [26] intentó apoderarse de esta concubina. Mas, como, al llegar a su presencia, se mostrase hermosa en su figura y que no conversaba de una forma vulgar y torpe: «Adiós a las acusaciones —dijo Olimpia—, pues tú tienes en tu persona los hechizos» [27]. Así pues, una cosa invencible es una esposa legítima, si, teniendo depositadas en su persona todas las
C cosas, la dote matrimonial, el linaje, los hechizos y el mismo cinturón de Afrodita [28], procura el afecto de su marido con su moral y su virtud.

---

[26] Mujer de Filipo.

[27] Casi la misma historia se cuenta de la esposa de Histaspes por Sátiro en su vida de Eurípides (*Oxyrhynchus Papyri* IX, pág. 157).

[28] Una referencia al pasaje de Hom., *Il.* XIV 214.

24

En otra ocasión, Olimpias, habiendo tomado por esposa [29] un joven tocador de flauta a una mujer hermosa, pero que tenía mala fama, dijo: «Éste no debe ser inteligente, pues no se hubiera casado por los ojos.» No conviene casarse por los ojos ni por los dedos, como hacen algunos que toman esposa, calculando cuánta riqueza trae al matrimonio, sin pensar cómo vivirá con él.

25

Sócrates [30] mandaba que, de los jóvenes que tienen la costumbre de mirarse al espejo, los feos se corrigiesen con la virtud y los hermosos no estropeasen su belleza con el D
vicio. Es hermoso, por tanto, que la señora de la casa, cuando tenga un espejo en sus manos, hable consigo misma y diga, si es fea: «¿Y qué sería, si no fuera prudente?», y si es hermosa: «¿Qué llegaré a ser, si además soy prudente?». Ya que para la mujer fea es un orgullo, si es querida más por sus costumbres que por su belleza.

26

A las hijas de Lisandro [31] les envió vestidos y joyas de gran valor el tirano de Sicilia [32]. Pero Lisandro no los

[29] Pantica de Chipre, según Filarco, citado por ATEN., 609C.

[30] Atribuido a Bías por ESTOBEO, *Antología* III 79, 6, y por DEMETRIO FALEREO, *Dichos de los Siete Sabios*. Otros autores (por ej., DIÓGENES LAERCIO, II 33) lo atribuyen, como Plutarco, a Sócrates.

[31] General y político espartano (ss. V-IV a. C.). Gran hombre de armas, gozó, sin embargo, de una gran impopularidad por su gran arrogancia, que se ve reflejada en las fuentes literarias.

[32] Dionisio el Viejo, según PLUT., *Mor.* 190E, 229A, y *Vida de Lisan-*

aceptó, diciendo: «Estos adornos avergonzarán a mis hijas más que las adornarán.» Pero Sófocles [33], antes que Lisandro, había dicho esto:

Ningún adorno, no, oh infortunado, sino desorden E
parecería que es la locura de tu mente.

«Pues adorno es —como decía Crates— lo que adorna.» Y adornará aquello que hace a la mujer más hermosa. Y no es el oro ni la esmeralda ni la púrpura, los que la hacen así, sino cuantas cosas la rodean con la apariencia externa de la dignidad, la moderación y el recato.

27

Los que sacrifican a Hera, protectora del matrimonio [34], no sacrifican la hiel junto con las demás partes del sacrificio, sino que, arrancándola, la tiran junto al altar, queriendo decir con ello el legislador que nunca deberá haber cólera ni odio en el matrimonio. La aspereza de la señora de la casa, por tanto, debe ser como la del vino provecho- F
sa y suave, no amarga como la de la aloes [35] ni como una medicina.

---

dro 2 (439D). La misma historia se cuenta de Arquídamo en PLUT., *Mor.* 218E.

[33] En una pieza desconocida, cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Sófocles*, núm. 762.

[34] La diosa Hera presidía, en Grecia, los matrimonios, y el mes de enero, que en Atenas se llamaba *Gamēlión* «nupcial», le estaba consagrado. Cf., entre otros, M. P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig, 1906, pág. 53, y L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlín, 1932, págs. 177-178, y PLUT., fr. 2 de *De Daedalis Plateensibus* (ed. BERNARDAKIS, vol. VII, pág. 44.)

[35] Planta perenne de la familia de las liliáceas, de cuyas hojas se extrae un jugo resinoso y muy amargo que se emplea en medicina.

28

A Jenócrates que era muy rudo en su carácter, aunque en lo demás era un hombre de bien, Platón le exhortaba a que sacrificara a las Gracias [36]. Efectivamente, según mi opinión, también a la mujer prudente le hacen falta, sobre todo, gracias para la relación con su marido, para que,
142A como decía Metrodoro [37], viva él con ella agradablemente y «sin estar airada, porque es prudente». Pues conviene que la mujer sencilla no se despreocupe de la limpieza; ni la que ama a su esposo de la amabilidad, ya que la severidad hace desagradable la moderación de la mujer, como la suciedad la sencillez.

29

La mujer que teme reírse delante de su marido y hacer alguna broma, para no parecer atrevida y disoluta, en nada se diferencia de aquella que, para no parecer que se perfuma la cabeza, ni siquiera se la unge, y para no parecer que colorea su cara, ni siquiera se la lava. Vemos que también los poetas y oradores, aquellos que quieren evitar lo vulgar, lo bajo y el mal gusto en su estilo, atraen y estimulan al oyente, cuidando su arte en los temas, en las
B composiciones y en los caracteres. Por ello, conviene también que la señora de la casa, porque huye, y hace muy bien, de lo superficial, ilícito y ostentoso y lo rechaza, con las gracias de su carácter y en su vida diaria use más todos

[36] La misma recomendación se encuentra en PLUT., *Mor.* 769D, y *Vida de C. Mario* 2 (407A).

[37] No se sabe quién es este Metrodoro, ya que hubo varios escritores de este nombre. Fr. 36 (KOERTE). Cf. PLUT., *Mor.* 753C.

sus artes para con su marido, acostumbrándole a lo que es honroso y, a la vez, placentero. Por tanto, si una mujer es antipática, violenta y desagradable por naturaleza, el marido debe de tener paciencia con ella y hacer como hizo Foción, quien, cuando Antípatro le ordenó una acción deshonesta e inconveniente, le respondió: «No me podrás usar como amigo y como adulador» [38]. Del mismo modo debe pensar el marido de su prudente pero antipática mujer: «No puedo tener relaciones con ella como esposa y como c
amante a la vez.»

30

A las mujeres egipcias una costumbre heredada de sus antepasados les impedía usar calzado [39], para que permanecieran en casa. Si le quitas a la mayoría de las mujeres el calzado dorado, las pulseras, las ajorcas, los vestidos de púrpura y las perlas, se quedan en casa.

31

Téano [40], colocándose el manto alrededor de su cuerpo, enseñaba el brazo. Cuando alguien le dijo: «Hermoso

[38] Cf. *ibid.*, 64C, 188F y 533D; *Vida de Foción* 30 (755D), y *Vida de Agis* II (795E).

[39] Costumbre contraria a la tradición clásica; cf. Heródoto, II 35, Sófocles, *Edipo en Colono* 339, donde se dice todo lo contrario de la mujer, que, según estas fuentes literarias, tendría por costumbre salir a la calle, frente a las mujeres de otros pueblos.

[40] Esposa según unos, o hija según otros, del filósofo Pitágoras. La historia la cuenta de forma más completa Clemente de Alejandría, *Stromateis* IV, pág. 52C. Al parecer, Téano compuso varias obras en prosa y en verso, de las que nos quedan algunas cartas, que están recogidas en la ed. de Diógenes Laercio hecha por H. Étienne. Se cuenta que, a

brazo», ella le respondió: «Pero no público.» Conviene que no sólo el brazo sino también el discurso de la mujer prudente no sean públicos; que ella sienta respeto y tenga cuidado de desnudar su palabra ante personas de fuera, ya que en la palabra se descubren los sentimientos, carac-
D teres y disposiciones de la que habla.

32

Fidias [41] representó a la Afrodita de los Eleatas [42] con un pie sobre una tortuga, queriendo decir que las mujeres deben cuidar la casa y guardar silencio. En verdad, conviene o bien que hable a su marido o bien a través de su marido, no molestándose si a través de una lengua extraña produce, como el tocador de flauta, un sonido más digno.

33

Los hombres ricos y los reyes, si honran a los filósofos, se adornan a sí mismos y a los filósofos; pero éstos, halagando a los ricos, no los hacen ilustres, sino que se hacen a sí mismos más despreciables. Esto sucede también en relación con las mujeres. Si se someten a sus maridos, son
E alabadas, en cambio, si quieren gobernarlos, caen en la ignominia más que los que son gobernados. Es justo, pues, que el hombre gobierne a la mujer, no como un señor so-

---

la muerte de Pitágoras, se puso ella al frente de la Escuela con sus hijos Telauges y Mnesarco.

[41] Uno de los grandes escultores atenienses, contemporáneo de Pericles. Fue autor de famosas esculturas de Palas Atenea y director de las estatuas de la Acrópolis de Atenas.

[42] PAUSANIAS, VI 25, 1, y PLUT., *Mor.* 381E.

bre sus posesiones, sino como el alma al cuerpo, compartiendo sus sentimientos y uniéndose a ella con afecto. Porque, así como es preciso cuidar del cuerpo sin ser esclavos de sus placeres y deseos, así se debe mandar en la mujer, halagándola y agradándola.

34

Los filosofos [43] dicen que, de los cuerpos, unos están compuestos de elementos separados como una flota y un ejército, otros de elementos juntos como una casa o una nave, y otros están unidos y forman una sola naturaleza como ocurre con cada uno de los seres vivos. Casi del mismo modo el matrimonio de dos personas que se quieren
está unido y forma una sola naturaleza; el de los que se F
casan por la dote o por los hijos, está compuesto de personas unidas; el de los que duermen juntos por placer, lo es de personas separadas, de las que uno podría pensar que cohabitan no que viven juntas. Es necesario que, así como los filósofos de la naturaleza dicen de los líquidos que la mezcla se debe extender a través de toda la totalidad,
del mismo modo conviene que los cuerpos, las propieda- 143A
des, los amigos y los parientes de los casados se mezclen entre ellos. En realidad también el legislador romano [44] prohibió que los casados dieran y tomaran presentes unos de otros, no para prohibir su participación, sino para que sintieran que todas las cosas eran comunes.

---

[43] Seguramente los estoicos. Cf. PLUT., *Mor.* 426A.

[44] *Cf. ibidem,* donde se hace alusión a la ley romana, según la cual se prohibía casarse con parientes más cercanos que los primos, para evitar el enriquecimiento con la herencia del cónyuge.

35

En Leptis, ciudad de Libia, es costumbre del país[45] que, un día después de la boda, la novia envíe a pedir una olla a la madre del novio, pero ésta no se la da y contesta que no tiene ninguna, para que aquella, conociendo desde un principio los sentimientos de madrastra de la suegra, si más tarde le sucede algo más penoso, no se enoje ni se enfade. Conviene que la mujer, sabiendo esto, evite los pretextos. Los celos de la madre del marido por el amor de su hijo hacia la nuera son una realidad. La única medicina para este estado del alma es ganarse, particular- B
mente, el afecto del marido hacia ella sin apartarlo de su madre y sin menoscabar el cariño que siente hacia ella.

36

Parece que las madres quieren más a los hijos, en la idea de que ellos las pueden ayudar, y los padres a las hijas, porque piensan que ellas necesitan de su auxilio. Probablemente, es por la mutua estima que se tienen entre sí. El uno quiere demostrar claramente que acoge con más cariño y desea lo que es más característico del otro. Quizá también esto es indiferente, pero es agradable si la mujer se muestra más inclinada al respeto hacia los padres de su marido que a los suyos propios y si, afligida por alguna cosa, se lo cuenta a aquéllos y lo oculta a sus propios C
padres. Efectivamente, el mostrar confianza supone conseguir confianza, y el mostrar amor ser amado.

---

[45] S. JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum* I, cap. XLVIII (vol. II, página 292, de la ed. de MIGNE), amplía esto con una referencia a TERENCIO, *Hecyra* II 1, 4: «Todas las suegras odian a sus nueras.»

37

Los generales ordenaban a los griegos que servían en el ejército de Ciro [46] que recibiesen en silencio a los enemigos, si éstos los atacaban gritando, y si guardaban silencio, que ellos los atacasen con gritos. Así las mujeres sensatas, cuando los maridos están airados y dan voces, ellas se mantienen tranquilas, pero tan pronto como se han callado, intentan calmarlos hablándoles y animándolos.

38

Eurípides [47] acusa con razón a los que usan la lira en los banquetes. Convenía más, en verdad, servirse de la mú-
D sica en los enojos y en los sufrimientos, que relajar aún más a los que están disfrutando de los placeres. Así pues, pensad vosotros que están en un error aquellos que por placer duermen juntos, pero cuando se irritan o surge alguna diferencia, se acuestan separados y no llaman entonces, sobre todo, a Afrodita que es el mejor médico de tales males. Como también enseña el poeta en cierto lugar cuando hace decir a Hera:

Y anularé vuestras innumerables rencillas
llevándoos hacia el lecho para que os unáis en el amor [48].

---

[46] Ciro el Joven. Posiblemente, es un recuerdo confuso de JENOFONTE, *Anábasis* I 7, 4, y I 8, 11, ya que no son los generales griegos, sino el mismo Ciro quien habla a los estrategos y capitanes griegos y les explica con qué enemigos van a combatir. Jenofonte mismo dice, después, que Ciro se equivocó, pues los enemigos atacaron en orden y en silencio.

[47] *Medea* 190 ss. Cf., también, PLUT., *Mor.* 710E-F.

[48] Es una adaptación de HOM., *Il.* XIV 205, 209.

39

Siempre y en todo lugar es necesario que la mujer evite enojarse con el marido y el marido con la mujer y, sobre E
todo, deben cuidarse de hacer esto cuando duermen y descansan juntos. Así una mujer, que sufría de dolores de parto y se encontraba mal, decía a los que querían acostarla en la cama: «¿Cómo va poder curar la cama aquellos males que contraje en la cama?» Las diferencias, ultrajes y odios, que engendra la cama, no es fácil que puedan ser destruidos en otro tiempo y lugar.

40

Hermíone parece que dice la verdad, cuando exclama:

Las visitas de malas mujeres me han matado [49].

Esto no sucece de una manera tan simple, sino cuando las diferencias y celos hacia sus maridos abren a tales mu- F
jeres no sólo las puertas sino también los oídos. Por tanto, conviene entonces, sobre todo, que la mujer sensata cierre sus oídos y se guarde de la murmuración, para no añadir fuego al fuego [50], y tenga presente aquel dicho de Filipo [51]. En efecto, se dice que éste, animado por sus amigos contra los griegos, porque, a pesar de ser bien tratados, hablaban aún mal de él, les respondió: «¿Qué sucedería entonces

[49] EUR., *Andrómaca* 930.

[50] Cf. PLAT., *Leyes* 666A; PLUT., *Mor.* 61A, 123E, 610C y 919D.

[51] Cf. PLUT., *Mor.* 179A y 457F, donde se repite la misma anécdota. Un comentario parecido, pero de Pausanias, se halla *ibid.*, 230D: se trata del general espartano, hijo de Cleómbroto, que, al ser proclamado en Olimpia, fue abucheado por los atenienses.

si los tratásemos mal?» Así pues, cuando las amigas chismosas le digan: «Tu marido te hace sufrir, aunque tú lo amas y eres una mujer honrada.» Ella les debe res-
144A ponder: «¿Qué sucedería, entonces, si yo lo odiara y me portase mal con él?»

41

El amo de un esclavo fugitivo, al verlo al cabo de algún tiempo, se puso a perseguirlo. Como se le escapase y se refugiara en un molino, exclamó: «¿Dónde habría querido yo encontrarte mejor que aquí?» [52]. Así pues, la mujer que por celos vaya a proponer por escrito la separación y se sienta muy enfadada, que se diga a sí misma: «¿De qué manera se alegraría más de verme mi rival y haciendo qué cosa, que si me ve que estoy triste y peleada con mi marido y que he abandonado mi propia casa y mi lecho?»

42

B Los atenienses celebran tres fiestas de la labranza: la primera en Esciro [53], en recuerdo de la más antigua de las siembras; la segunda en Raria [54], y la tercera al pie

[52] Se dice que los esclavos que eran cogidos, después de huir, o que disgustaban a sus dueños, eran condenados, generalmente, a dar vueltas a una rueda de un molino o llevar al cuello una horquilla pesada. Una anécdota parecida se atribuye a Foción en Plut., *Mor.* 188A, y *Vida de Foción* 10 (746E).

[53] Lugar cerca de Atenas, en el camino hacia Eleusis. Dio su nombre a las fiestas *Skiroféria*, establecidas, según unos autores, en honor de Palas Atenea, y, según otros, en honor de Deméter y Perséfone. Cf. las obras de Nilsson y Deubner citadas en n. 34.

[54] Llanura cerca de Eleusis, llamada así por Rarus, rey de Atenas.

de la ciudad [55], en un lugar llamado Busigio [56]. Pero lo más sagrada de todas es la siembra y la labranza matrimonial para la procreación de los hijos. Muy bellamente Sófocles [57] llamó a Afrodita «fértil Citerea» [58]. Por ello conviene que el marido y la mujer usen de esto, sobre todo, con cuidado, manteniéndose puros de compañías impías e ilegítimas, a fin de no derramar simiente de la que no sólo no desean que les nazca nada [59], sino que, incluso, si nace algún fruto, se avergüenzan de él y lo ocultan.

43

Cuando el orador Gorgias estaba leyendo a los griegos en Olimpia un discurso sobre la concordia, un tal Melantio dijo: «Nos da consejos sobre la concordia este hombre que no ha sido capaz en su casa de persuadirse a sí mismo, a su mujer y a su criada, a pesar de ser tres personas, c
para mantener esa concordia» [60]. Al parecer. Gorgias amaba a la criada, y su mujer estaba celosa de ésta. Es necesario, por tanto, que tenga su casa en buena armonía el que pretenda mantener unida una ciudad, una asamblea o unos amigos. Pues, por lo que parece, las faltas de las mujeres

---

[55] Eleusis.

[56] Por las *Bouzýgia,* fiestas de los labradores en Eleusis. En griego el término *bouzýgion* significa «yunta de bueyes». DEUBNER, *Att. Feste,* pág. 250, y W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* Munich, 1884-1937, 6 vols., s. v. *Busyges.* Buziges era un antiguo héroe griego, que pasaba por haber sido el primero que había uncido bueyes a un arado.

[57] NAUCK, *Trag. Graec. Frag., Sófocles,* núm. 763.

[58] Sobrenombre de Afrodita, tomado de la isla de Citera, no lejos de la costa laconia.

[59] Cf. PLAT., *Leyes* 839a.

[60] Cf. DIELS, *Frag. Vorsokr.,* II, págs. 248-249.

más que las faltas contra las mujeres pasan más desapercibidas a la mayoría de la gente.

44

Si, igual que el gato se irrita y enloquece, según se dice, con el olor de los perfumes, sucediera del mismo modo que las mujeres se irritasen y enloquecieran a causa de los perfumes, sería terrible que los hombres no quisieran privarse del perfume, sino que, por un breve placer suyo, las dejaran sufrir de esa manera. Así pues, cuando les suceden estas cosas a las mujeres, no porque sus maridos se den
D perfumes, sino porque se unen con otras, es injusto que, por un pequeño placer, se haga sufrir y se turbe con esto a las mujeres y que, como a las abejas [61] (que se cree que se irritan y luchan con los hombres que han tenido tratos con mujeres), no se acerquen los hombres a sus mujeres puros y limpios de compañías con otras mujeres.

45

Los que se acercan a los elefantes no se ponen vestiduras brillantes, ni rojas los que se acercan a los toros [62]. En efecto, los animales se enfurecen, sobre todo, con estos colores. Se dice que las hembras de los tigres, cuando son rodeadas de ruidos de tambores, enloquecen y se despedazan a sí mismas [63]. Así pues, puesto que de los hom-

---

[61] Una superstición muy extendida en la Antigüedad. Las referencias clásicas en MAGERSTEDT, *Die Bienenzucht des Altertums*, Sondershausen, 1851.

[62] Cf. PLUT., *Mor.* 330B, donde da estas mismas razones.

[63] Cf. *ibid.*, 167C.

bres, algunos, si ven vestiduras escarlata o púrpura, lo soportan muy mal, y otros se disgustan con los címbalos y tambores [64], ¿sería muy difícil que las mujeres se abstuvieran de estas cosas y no perturbasen e irritasen a sus maridos, sino que vivieran con ellos tranquila y agradablemente? E

46

Una mujer le dijo a Filipo [65], que la intentaba atraer hacia él contra su voluntad: «Déjame. Todas las mujeres, cuando la lámpara se ha apagado, son iguales.» Ésta es una respuesta adecuada a adúlteros y licenciosos, pero conviene que la mujer casada, sobre todo cuando se ha apagado la luz, no sea igual que las mujeres licenciosas, sino que resplandezcan la virtud de su cuerpo, aunque no se vea, y la fidelidad exclusiva a su marido, su entrega y su amor.

47 F

Platón [66] aconsejaba a los ancianos, especialmente, que mostrasen pudor ante los jóvenes, para que también éstos se comportaran de una manera respetuosa ante ellos. Ciertamente allí donde los ancianos obran sin pudor, ningún respeto ni pudor crece en los jóvenes. Es preciso que el marido, teniendo presente esto, a nadie respete más que 145A
a su mujer, ya que el lecho será para ella escuela de mode-

[64] Alusión al hecho de que, en Grecia, algunas mujeres se interesaban por alguna religión extranjera, como la de la diosa frigia Cibeles, en la que se usaban estos instrumentos.

[65] El famoso rey de Macedonia, padre de Alejandro.

[66] *Leyes* 729b. Se cita o se hace una referencia a este mismo pasaje en PLUT., *Mor.* 14B, 71B y 272C.

ración o desenfreno. El que disfruta de los placeres, de los mismos de los que él trata de apartar a su mujer, en nada se diferencia de aquel que la ordene luchar contra enemigos a los que él mismo se rindió.

48

Sobre el amor a los adornos, trata tú, Eurídice [67], de recordar, después de leerlos, los consejos escritos por Timóxena [68] a Arístila [69]. Y tú, Poliano, no pienses que tu mujer va a suprimir lo superfluo y el lujo, si ve que tú no los desprecias en otras cosas, sino que disfrutas con los adornos de oro de los vasos, con las pinturas de las habitaciones, con los costosos adornos de las mulas y con
B las colleras de los caballos; pues no es posible desterrar el lujo de los aposentos de las mujeres, mientras permanece en los de los hombres.

Además, tú, Poliano, puesto que estás en una edad propicia para practicar la filosofía, adorna tu carácter con los discursos que se acompañan de demostraciones y deliberaciones, frecuentando y buscando la compañía de aquellas personas que puedan ayudarte. Reuniendo de todas las partes, como las abejas, lo provechoso y llevándolo tú mismo en ti mismo, haz a tu mujer partícipe de ello y discútelo con ella, para que le sean familiares y de su uso los discur-

---

[67] Mujer de Poliano, a quien tb. se dirige Plutarco a continuación.

[68] Seguramente, se trata de la mujer de Plutarco. En el «Catálogo de Lamprias», con el núm. 113, se atribuye a Plutarco un tratado que lleva el título de *Perì philokosmías (Sobre el amor a los adornos);* aquí, en cambio, parece ser que Timóxena, su mujer, escribió un tratado del mismo contenido y dirigido a una tal Arístila.

[69] No es seguro quién sea esta mujer; quizá se trate de una amiga o de la hija de una amiga.

sos mejores. Porque para ella «eres» el padre «y la venerada madre así como el hermano» [70]. Y no es menos honroso oír a tu mujer que diga: «Esposo, tú eres para mí [71] C guía, filósofo y maestro de las cosas más bellas y divinas.» Tales enseñanzas, principalmente, alejan a las mujeres de una conducta indecorosa. En efecto, una mujer que está aprendiendo geometría se avergonzará de bailar y no admitirá los encantamientos de los filtros, si está hechizada con los escritos de Platón y Jenofonte. Y si alguna maga le promete que hará bajar la luna, se reirá de la ignorancia y necedad de las mujeres que se creen estas cosas, pues ella no desconoce la astrología y ha oído que Aglaonice, la hija de Hegétor de Tesalia, por ser experta en eclipses de luna llena y por conocer de antemano el tiempo en que D sucede que la luna es obscurecida por la sombra de la tierra, engañaba y convencía a las mujeres de que ella hacía bajar la luna [72]. Se dice que ninguna mujer ha dado jamás a luz un niño sin la participación de un hombre, y a los nacimientos deformes y monstruosos y que reciben su naturaleza por sí mismos a partir de una corrupción, los llaman molas [73]. Se tendrá cuidado para que esto no surja

---

[70] Es una adaptación de lo que Andrómaca dice a su esposo Héctor en el libro VI de la *Ilíada* 429-430.

[71] Se trata también de una adaptación de Hom., *Il.* VI 429.

[72] Cf. Plut., *Mor.* 416F. Estaba muy extendida en la Antigüedad la creencia de que las mujeres de Tesalia tenían el poder de bajar la luna. Cf., por ej., Aristófanes, *Nubes* 749; Plat., *Gorgias* 513a; Apolonio de Rodas, *Argonáuticas* IV 54 ss., etc. Plut., *Mor.* 417A, menciona de nuevo a Aglaonice.

[73] Son tumores de la pared uterina *(mola uteri)* que surgen espontáneamente y que pueden ser producidos, a modo de experimento, por estímulos mecánicos, si se dan las condiciones glandulares necesarias. Cf. Arist., *De la reproducción de los animales* IV 7 (775b), y Plinio, *Historia Natural* VII 13.

en las almas de las mujeres. En efecto, si ellas no reciben las simientes de discursos provechosos, ni participan con los maridos de la educación, ellas mismas, solas, engendran multitud de proyectos y pasiones extraños y pernicio-
E sos. Tú, Eurídice, intenta sobre todo familiarizarte con las máximas de las personas sabias y buenas y tener siempre en la boca aquellas enseñanzas que, cuando todavía eras joven, aprendiste a nuestro lado, para que alegres a tu marido y seas admirada por las demás mujeres, adornada sin costarte nada de manera tan preciosa y digna. Realmente, las perlas de la mujer rica y los vestidos de seda de la mujer extranjera no se pueden tener ni se pueden llevar sin comprarlos a un alto precio. En cambio, los adornos de Téano [74], de Cleobulina [75], de Gorgo [76], la mujer de Leónidas, de Timoclea [77], la hermana de Teágenes, de

[74] Esposa de Pitágoras. Cf., en esta misma obra, 142C y la n. 40.

[75] Hija de Cleobulo, uno de los Siete Sabios de Grecia, llamada también Eumetis, que, al parecer, compuso unos enigmas en hexámetros, citados con elogio por Ateneo. En el *Banquete de los Siete Sabios* 5 (150E), de PLUTARCO, Tales la llama filósofa.

[76] Hija de Cleómenes, rey de Esparta y esposa de Leónidas. Cf. HDT., VII 239, y PLUT., *Mor.* 225A y 227E-F; en este lugar nos cuenta Plutarco que, habiendo preguntado una mujer, posiblemente extranjera, cómo era que sólo las mujeres espartanas gobiernan a sus maridos, Gorgo le contestó: «Sí, porque somos las únicas mujeres que somos madres de hombres.»

[77] El valiente comportamiento de Timoclea nos lo cuenta PLUTARCO en *Mor.* 259D-260D y en *Vida de Alejandro* 12 (671A): habiendo conquistado Alejandro la ciudad de Tebas, uno de sus oficiales entró en casa de Timoclea, saqueándola con brutalidad y abusando de la joven. Queriéndose vengar ella del ultraje, le dice que en un pozo seco de su jardín tiene escondidas grandes riquezas. Cuando él está abajo del pozo, ayudada por sus esclavas, le arroja piedras hasta matarlo. Alejandro, al enterarse, admirado del coraje de la mujer, la perdonó.

aquella antigua Claudia [78] y de Cornelia [79], hija de Escipión, y cuantas fueron admiradas y famosas, estos ador- F
nos puedes tú llevarlos sin costarte nada y, adornada con ellos, vivir digna y felizmente. Porque, si Safo, a causa de sus bellas composiciones poéticas, estaba tan orgullosa,
que escribió a una dama muy rica: 146A

Después de muerta yacerás en tu tumba y nadie
se acordará de ti, pues no participas de las
rosas de Pieria [80],

¿cómo no vas a tener tú un motivo mayor para estar orgullosa de ti misma y radiante, si participas no sólo de las rosas, sino también de los frutos que las Musas producen y regalan a los que admiran la educación y la filosofía?

---

[78] Vestal romana, acusada de haberse dejado corromper. Sucedió, al mismo tiempo, que un barco que traía de Pesinunte a Roma una estatua de la diosa Cibeles estaba retenido en la desembocadura del Tíber, sin que, a pesar de los esfuerzos realizados, se le pudiera hacer salir, entonces la vestal, para probar su castidad lo ata a su cintura y sin ninguna dificultad lo conduce ella sola a Roma.

[79] Madre de los Gracos y hermana de Escipión el Africano, que decía de sus hijos: «Éstas son mis joyas.»

[80] BERGK, *Poet, Lyr. Graec., Safo,* núm. 68.

BANQUETE DE LOS SIETE SABIOS

INTRODUCCIÓN

Se enmarca este tratado dentro del género literario del *sympósion* [1], que tiene, en las obras de Platón y Jenofonte, sus dos representantes más destacados, y cuya temática abarca desde una discusión filosófica (*Banquete* de Platón) hasta una colección de saberes y conocimientos muy variados (*Banquete* de Jenofonte, *Deipnosofistas* de Ateneo, etcétera).

Esta obra, que aparece en el «Catálogo de Lamprias» con el núm. 110, ha sido sometida a una crítica, a veces excesiva, desde el siglo XVIII, que niega la autoría de Plutarco [2]. Resumiendo mucho la problemática, diremos que

[1] Cf. F. Ullrich, *Entstehung und Entwicklung der Literaturgattung des Symposion,* II, Progr., Würzburgo, 1909, pág. 44; D. E. Aune, «*Septem sapientium convivium*», en H. D. Betz (ed.), *Plutarchs Theological Writings and Early Christian Literature,* Leiden, 1972, págs. 51-60, sobre todo págs. 53 y sigs., y J. Defradas, *Plutarque. Le Banquet des Sept Sages,* París, 1954, págs. 7-35, sobre todo pág. 10.

[2] Cf. G. Hauck, *Plutarch von Chaeronea, der Verfasser des Gastmahls der 7 Weisen,* tesis doct., Univ. Würzburgo-Burghausen, 1893, páginas 4-24, en donde Hauck va desmontando todos los argumentos en contra de la autoría plutarquea de esta obra, comenzando por los estudios de Reiske, siguiendo con Meiners y Volkmann. Cf., tb., Defradas, *Plutarque...,* págs. 7-12. Casi todos los autores que han estudiado este tratado han tocado esta problemática y han tomado postura al respecto.

los que niegan la autenticidad (por ej., Meiners [3], Benseler [4], Doehner [5], Volkmann [6] y Croiset [7]) han basado su argumentación en los, según ellos, aspectos negativos siguientes: 1) el empleo de anacronismos, que el autor de las *Vidas,* un historiador, no habría introducido; 2) la aparición de mujeres en un banquete de hombres, que resulta un hecho inconcebible; 3) la falta de plan y de unidad en la obra, y 5) su lenguaje y estilo mediocres. Por todos estos defectos, los estudiosos antes mencionados piensan que nos hallamos ante el trabajo escolar de un sofista contemporáneo [8] de nuestro autor, pero nunca ante una obra digna de las cualidades filosóficas que adornaban a Plutarco.

Otros estudiosos, en cambio, empleando casi los mismos argumentos, creen que este tratado es de Plutarco. Wyttenbach [9], por ejemplo, escribe sobre él: «hunc librum a Plutarcho esse scriptum et oratio et ratio et doctrina ostendunt». Wilamowitz [10] afirma, por su parte, que no se toma en serio la no autenticidad del tratado, según la tesis defendida por autores como Volkmann, y añade que

---

[3] Cph. Meiners, *Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechendland und Rom,* Lemgo, 1781, I, págs. 135 y sigs.

[4] G. E. Benseler, *Die hiatu in oratoribus Atticis et historicis Graecis,* libri duo, Freiberg, 1841, pág. 435.

[5] Th. Doehner, *Quaestiones Plutarcheae,* vol. II, Progr., Meissen, 1863, pág. 44.

[6] R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea,* Berlín, 1869, I, págs. 198-209.

[7] A. y M. Croiset, *Histoire de la Littérature Grecque,* París, 1928, V, pág. 494, n. 1.

[8] Por ejemplo, Volkmann, *Leben...,* pág. 198.

[9] *Animadversiones in Plutarchi Moralia,* Leipzig, 1821, II, págs. 200 y sigs.

[10] «Zur *Gastmahl der Sieben Weisen», Hermes* 25 (1890), 196-197.

esta obra, a la que llama *Novelle,* es una de las más curiosas de Plutarco y que, aunque la tradición no la atribuyera a Plutarco, habría que pensar en él como su autor, pues contiene todos los rasgos propios de sus obras. A este juicio se une Ziegler [11], que no ve (contra Weissenberger y Hein [12]) que existan argumentos, desde el punto de vista de la lengua, para negar la autoría de Plutarco, y sí muchos rasgos que la unen, sin duda alguna, a los otros trabajos plutarqueos. Por último, Defradas [13], que ha estudiado esta problemática en la introducción a su traducción de este tratado, defiende su autenticidad y piensa, como otros autores, que las dificultades sobre hechos o personajes históricos que se mencionan en el *Banquete de los Siete Sabios* con anacronismos y en contradicción con otras obras de Plutarco, así como el hecho de que los Sabios nombrados aquí no sean los mismos que los que aparecen en el diálogo *Sobre la E de Delfos,* se pueden solucionar sin mayor dificultad y, sobre todo, que en la lengua y en el estilo del *Banquete* no hay nada que no se encuentre en el resto de la producción plutarquea: se evita el hiato, y se emplean frases largas y confusas, características del estilo de Plutarco; el uso de las negaciones, así como del optativo es el suyo, al igual que lo es el empleo de citas, imágenes y comparaciones, todo con las redundancias propias de su forma de escribir.

También se ha puesto de relieve, con razón, el hecho de que esta obra no aparezca mencionada bajo el nombre de Plutarco en los escritores de la Antigüedad, a pesar de que fue uno de los autores del neoplatonismo más conoci-

---

[11] En *RE,* s. u. *Plutarchos,* col. 883.

[12] Cf. nuestra bibliografía.

[13] *Plutarque...,* págs. 7-35.

dos. Así, no mencionan esta obra ni Ateneo ni Proclo, grandes conocedores de Plutarco, y que mencionan y citan sus obras con frecuencia; Estobeo que la menciona tres veces no dice que sea de Plutarco. La explicación a esto último estaría, cree Hauck [14], en el hecho de que Estobeo no tuviera a Plutarco como fuente única de sus citas, de las que, como tampoco en otras ocasiones, no nos da el autor de quién las toma, además de que en ellas se descubren ciertas diferencias con respecto al texto de Plutarco, lo cual corroboraría las fuentes diversas de sus citas.

Precisamente, en torno al problema que plantea la pregunta sobre las fuentes que pudo tener Plutarco a la hora de escribir esta obra no se puede afirmar nada con seguridad. Así, no sabemos si Plutarco tuvo presente algún trabajo de algún autor anterior que adoptara como tema central el encuentro de los Siete Sabios. No obstante, sabemos por Diógenes Laercio que la literatura griega se había ocupado de las reuniones de los Siete Sabios y nos informa de que Arquetimo de Siracusa fue el autor de un relato sobre un encuentro de los Siete Sabios en la corte de Cipselo de Corinto; que Éforo habla de otro encuentro de los mismos Sabios en la corte de Creso en Sardes, y que otros autores, sigue diciendo Diógenes Laercio, hablan de reuniones de estos célebres personajes en Corinto y en el *Paniónion,* lugar donde las doce ciudades jónicas celebraban su festival en Priene, en el Asia Menor jónica. Por último, Platón, nuestra fuente más antigua a este respecto, los presenta reunidos en Delfos, a donde han ido a ofrecer a Apolo las primicias de su sabiduría.

Aunque a propósito de la originalidad o primacía de Plutarco en relación con otros tratados del mismo o pare-

---

[14] *Plutarch...*, págs. 24-25, y cf. VOLKMANN, *Leben...*, págs. 208-209.

cido contenido que el de su obra no podamos decir nada con seguridad, como ya anunciábamos anteriormente, sin embargo, sí es cierto que, lo mismo que en lo tocante a la forma, contaba Plutarco para el tema de su tratado con una rica tradición: la leyenda de los Siete Sabios, como individuos y como colectividad, fue centro, desde la época arcaica, de numerosas leyendas y cuentos que produjeron biografías, máximas y cartas atribuidas a los distintos miembros de este grupo. Plutarco pudo, por tanto, acceder a estas fuentes anónimas y populares sin necesidad de atenerse a un modelo determinado, agregando, claro está, no poco material de su propia invención, entre el cual estaría el multiplicar el número de personas asistentes al encuentro y banquete (hasta 17), de modo que éste quedaba, sin duda, enriquecido. Por lo demás, estos Siete Sabios representaban en esta tradición secular el ideal arcaico griego de la *sophía,* esto es, una combinación de sabiduría práctica y sabiduría intelectual, y su leyenda adquirió una popularidad renovada con el pensamiento cínico y estoico, bien conocidos por Plutarco.

Sobre los personajes que intervienen en el *Banquete de los Siete Sabios,* podemos empezar diciendo, con Aune [15], que esta obra es en realidad, un trabajo escrito por Plutarco bajo el pseudónimo de Diocles, adivino de la corte de Periandro y dirigida a un tal Nicarco, contemporáneo de aquél, siendo ambos personajes ficticios, sin relación histórica posible y desconocidos en el resto de la obra plutarquea. Junto a Diocles, Plutarco pone en escena a 16 personajes más, entre los cuales los Siete Sabios (Tales, Solón, Bías, Pítaco, Quilón, Cleobulo y Anacarsis) están muy bien delimitados, y son reconocidos y respetados por su sabidu-

---

[15] «*Septem...*», pág. 51.

ría por parte de los demás (Periandro, Nilóxeno, Árdalo, Esopo, Cleodoro, Mnesífilo, Quersias, Melisa y Eumetis). Entre aquéllos, Anacarsis es el verdadero director de la discusión, ocupando Solón y Tales un lugar destacado en la misma. La primera lista de los Siete Sabios nos la trasmite Platón (*Protágoras* 343a) con Misón en lugar de Anacarsis. De todas formas, los seis primeros aparecen en todas las listas y sólo el séptimo cambia. Demetrio Falereo nos da la relación más conocida con Periandro como séptimo sabio.

Entre los demás personajes es de resaltar el papel de contrapunto que juega Esopo frente a los Sabios. Ellos son aristócratas e intelectuales, él, en cambio, está del lado del pueblo y representa la sabiduría práctica. El enfrentamiento entre estas dos concepciones de la vida permite a Plutarco introducir escenas llenas de un fuerte elemento cómico. Los otros protagonistas del diálogo ofrecen posturas menos interesantes, aunque sí sirven a Plutarco para presentar, en el contraste con ellos, el carácter de los principales actores de esta verdadera obra escénica. Así ocurre con el personaje mudo de Eumetis (o Cleobulina), creadora de enigmas y consejera de su padre Periandro; el médico Cleodoro, materialista y defensor del alimento; el ateniense Mnesífilo, compañero y admirador de Solón; Alexídemo de Mileto, personaje perturbador y puramente episódico; Gorgo, hermano de Periandro, que cuenta el bello relato de Arión; el poeta Quersias; Nilóxeno, emisario del rey egipcio Amasis, y, por último, Árdalo.

El contenido de este tratado, que, como hemos dicho más arriba, señala a fuentes enraizadas en una larga tradición, ha sido considerado por algún autor [16] como una ima-

[16] ZIEGLER, *Plutarchos*, col. 883.

gen coherente de la filosofía griega arcaica, y por algún otro [17] simplemente como el desarrollo libre, por parte de Plutarco, de discusiones filosóficas, sin pretender ofrecer un tratado seguido de filosofía, dentro de un cuadro cómodo y tradicional como es el del género simposíaco. Desde luego, lo que sí se puede decir es que Plutarco no pretende, en este tratado, reproducir con exactitud la filosofía de los Siete Sabios, lo cual lo convertiría en algo que él no pretende ser: un historiador del pensamiento griego a través de estos célebres personajes. En este diálogo, efectivamente, en el que algunos encuentran rasgos de inspiración cínica, no se puede señalar nada que no pertenezca a la filosofía platónica y aparezca, igualmente, en otros tratados de los *Moralia,* con su filosofía propiamente platónica [18], aunque en algún personaje nos encontremos con ideas estoicas.

Por último, toda la riqueza temática de este diálogo aparece inserta en una composición en cuya estructura, desordenada en su apariencia, se puede descubrir no sólo un tema dominante [19], que sería el dominio del espíritu sobre la materia y del alma sobre el cuerpo, que conferiría unidad al tratado, sino también, en contra de los que sólo han visto defectos formales en él, una estructura, que según Aune [20], sería la que ahora resumimos aquí, dado su interés y, creemos, su acierto:

---

[17] DEFRADAS, *Plutarque...*, págs. 28-29.

[18] Sobre la influencia de Platón en Plutarco, cf., entre otros, el libro de R. G. MILLER, *The Platonism of Plutarch,* tesis doct., Univ. Chicago, Menasha Wisconsin, 1916.

[19] Cf. DEFRADAS, *Plutarque...*, pág. 12.

[20] «*Septem...*», págs. 56-58.

I. *«Prooímion» histórico* (cap. 1 146B-C).

II. *Composición narrativa introductoria* (cap. 2 146D-148B).
   A. Diálogo con narración secundaria (cap. 2 146F-148B).
   B. Llegada al lugar del banquete (cap. 3 148B-149F).
   C. El banquete (caps. 4-5 149F-150F).

III. *El «sympósion»:* conversación principal (caps. 6-21 150F-164D)
   A. El gobierno de los Estados (caps. 6-11).
   B. El gobierno de la casa (caps. 12-16).
   C. El gobierno del universo (caps. 17-21).
   D. Discusión última sobre las máximas de Delfos y la libación final a las Musas, a Posidón y a Anfitrite (cap. 21).

De este modo, termina Aune, Plutarco intenta ofrecer posiblemente un modelo de *sympósion* sin salirse de las pautas que le marcaba la tradición literaria del género, pero, a la vez, combinando un tema elevado como es la reflexión sobre el gobierno de los Estados con digresiones propias de los *sympósia* contemporáneos.

La fecha de la composición de este tratado la sitúa Ziegler [21] en el momento en que Plutarco se iba acercando a su madurez literaria, es decir, cuando había cumplido ya los 30 años.

---

[21] *Plutarchos*, col. 885.

EL BANQUETE DE LOS SIETE SABIOS 146B

1

Sin duda, Nicarco, el transcurso del tiempo producirá, respecto a los acontecimientos actuales, gran obscuridad y una total confusión, si, ahora, en relación con sucesos tan nuevos y recientes, hallan crédito relatos urdidos falsa- c mente. En efecto, el banquete no fue de sólo siete [1], como vosotros habéis oído, sino del doble de esas personas (entre las cuales me encontraba yo mismo, por ser amigo de Periandro por mi profesión [2] y por haber hospedado en mi casa a Tales, ya que éste por indicación de Periandro se alojaba en mi casa), ni tampoco, cualquiera que haya sido vuestro informante, os contó con fidelidad la conversación [3]; al parecer, no era ninguno de los que habían estado presentes. Mas, puesto que disponemos de mucho tiem-

[1] Se trata de los Siete Sabios de Grecia. Plutarco, en este tratado, multiplica el número de convidados, apartándose así de los relatos tradicionales sobre este encuentro.

[2] Como se desprende de lo que se cuenta más adelante, esta profesión era la de adivino entendido en purificaciones rituales.

[3] Cf. PLATÓN, *Banquete* 172b, en el que Apolodoro se expresa en términos parecidos con relación al relato de lo sucedido en el banquete, al que asistieron, entre otros, Sócrates, Agatón y Alcibíades y en el que se hicieron discursos en torno al amor.

po libre y mi avanzada edad no es digna de confianza para garantizar el aplazamiento del relato, os contaré a vosotros, que lo deseáis vivamente, todo desde el principio.

2

Periandro había dispuesto la recepción no en la ciu-
D dad [4], sino en un lugar apropiado para celebrar banquetes [5] en los alrededores del Lequeón [6], junto al templo de Afrodita [7], en cuyo honor se celebraba también la fiesta sacrificial. Pues Periandro, tras sus relaciones incestuosas con su madre [8], que habían impulsado a ésta al suicidio, no había ofrecido sacrificios a Afrodita. A causa de unos sueños de Melisa [9], se decidió entonces por primera vez a dar culto a la diosa. A cada uno de los invitados les había

[4] Periandro, hijo de Cípselo, fue tirano de la ciudad de Corinto (625-585 a. C.), a la que se refiere aquí Plutarco, y que estaba situada en el istmo de su nombre, en el paso de la península del Peloponeso al Continente.

[5] Por su proximidad al templo de Afrodita, se podía pensar que el banquete se habría celebrado en una sala reservada a banquetes rituales, pero después se habla simplemente de una «casa». Ni Pausanias ni Estrabón (VIII 380) hablan de más monumentos en el puerto de Lequeón.

[6] El Lequeón era el principal puerto de Corinto, situado a tres kilómetros al norte del ágora de la ciudad (cf. Pausanias, II 2, 3). Como el puerto del Pireo y Atenas, el Lequeón estaba unido a la ciudad de Corinto por unas grandes murallas.

[7] Sólo Plutarco habla de este templo a Afrodita, de la que sí se conocen dos templos famosos en Corinto, uno junto al barrio de Cranión (cf. Plut., *Mor.* 601B, y Jenofonte, *Helénicas* IV 4, 4) y otro en el Acrocorinto (cf. Plut., *Mor.* 767F-768A, y Paus., II 4, 7), montaña que dominaba la ciudad y cuya cima fue cedida, según los corintios, por el Sol a Afrodita.

[8] Las relaciones amorosas entre Periandro y su madre las relata Partenio, *Sufrimientos de amor* 7.

[9] Esposa de Periandro.

sido enviado un carruaje tirado por dos caballos, lujosamente adornado, pues era verano y el polvo y el alboroto invadían todo el camino hasta el mar a causa de la multitud de carros y de gente. Sin embargo, Tales, al ver ante su puerta el carruaje, sonriéndose lo despidió. Por tanto, fuimos caminando tranquilamente, apartándonos del camino, a través de los campos, y con nosotros se vino una tercera persona, Nilóxeno de Náucratis [10], hombre ilustre, que E
había tenido relación, ya en Egipto, con Solón y con Tales. Daba la casualidad de que había sido enviado de nuevo junto a Bías; sin embargo, el porqué ni siquiera él mismo lo sabía, aun cuando sospechaba que le traía un segundo problema en un escrito cerrado. Además se le había dicho que, si Bías renunciaba a responder, mostrara el escrito a los más sabios de entre los griegos. «Ha sido un feliz encuentro [11] para mí —dijo Nilóxeno— el coincicir aquí con todos vosotros, y, como ves, traigo el escrito al banquete». Al mismo tiempo nos lo mostraba. Tales, echándose a reír, dijo: «Si es algo difícil, marcha de nuevo a Priene [12]. Pues Bías resolverá el problema del mismo modo que resolvió el primero.» «¿Cuál fue —pregunté yo— el primero?» «El F
rey [13] —dijo— le envió un animal para el sacrificio, pidiéndole que, después de cortarle el trozo de carne más dañino y más beneficioso, se lo enviara de nuevo. Y nues-

[10] Célebre colonia griega, fundada por los milesios en el Delta del Nilo, y puente principal entre las culturas griega y egipcia. Cf. Heródoto, II 178.

[11] El texto griego emplea el término *Hérmaion,* derivado de Hermes (dios, entre otros atributos, de la suerte) y empleado en frases proverbiales.

[12] Ciudad jonia del Asia Menor, patria de Bías, famoso por su sabiduría, hasta tal punto que Priene había pasado a los proverbios, como vemos en el que usa Tales.

[13] Se trata de Amasis, rey de Egipto. Cf. Hdt., I 172.

tro amigo, con gran acierto, después de cortarle la lengua, se la envió [14]; por lo que es evidente que se ganó fama
147A y admiración.» «No por estas cosas sólo —dijo Nilóxeno—, sino también porque no evita, como vosotros, el ser amigo de reyes y que se diga que lo es [15]. También a ti te admira [16] por otras cosas, pero sobre todo se sintió profundamente complacido con tu manera de medir la pirámide [17], ya que sin ningún trabajo y sin utilizar instrumento alguno, sino colocando de pie un bastón en el límite de la sombra que proyectaba la pirámide, habiéndose formado dos triángulos con la intersección de los rayos del sol, demostraste que la sombra guardaba con la otra sombra la misma relación que la pirámide con el bastón [18]. Pero, como
B te decía antes, se te acusa de odiar a los reyes y algunas de tus afirmaciones insolentes sobre los tiranos han llegado hasta sus oídos, como cuando, al ser preguntado por el jonio Molpágoras [19] cuál era la cosa más extraordinaria

[14] Cf. Plut., *Mor.* 38B, donde se cuenta la misma historia. *Ibid.*, 506C, y en el *Comentario a Hesíodo* (ed. Bernardakis, VII) 71, se atribuye a Hesíodo.

[15] Se presenta, pues, a los Sabios como enemigos de la monarquía o, quizá mejor, de la tiranía, a pesar de ser tiranos algunos de ellos, introduciendo un tema político y una situación real, sobre todo en la tradición filosófica posterior.

[16] El rey Amasis.

[17] La medida de la altura de la pirámide es atribuida, tradicionalmente, a Tales de Mileto.

[18] Según Plinio (*Historia Natural* XXXVI 185) y Jerónimo de Rodas (en Diógenes Laercio, I 27), Tales habría conseguido este resultado de otro modo, es decir, midiendo la sombra de la pirámide a la hora en que nuestra sombra es igual a la altura de nuestro cuerpo.

[19] Sin duda, el padre de Aristágoras, nombrado gobernador de Mileto por el tirano Histieo (Hdt., V 30).

que habías contemplado, respondiste: 'Un tirano viejo' [20], y en otra ocasión, en un banquete, al sugir una conversación sobre los animales, dijiste que el tirano era el peor de los animales salvajes, y el adulador, el de los domésticos [21]. Tales afirmaciones, en efecto, aunque los reyes pretenden ser muy diferentes de los tiranos, no las escuchan con agrado.» «Sin embargo, eso —dijo Tales— es de Pítaco [22], que se lo dijo en broma, en cierta ocasión, a Mírsilo [23]. Yo, en cambio —agregó—, me asombraría, no de ver a un tirano, sino a un timonel que haya llegado a viejo.»

«En relación con este cambio, me ha sucedido a mí c lo mismo que a aquel joven que, estando lanzando piedras contra un perro y habiéndole dado a su suegra, exclamó: 'Tampoco así está mal' [24]. Por eso, también juzgué muy sabio a Solón, por no haber aceptado ser tirano [25]. Y este Pítaco, si no hubiera sido rey, no hubiera dicho que: 'es difícil ser honrado' [26]. Periandro, parece que, a pesar de haberse visto atrapado en la tiranía como en un mal paterno [27], no se comportó de una manera vil, gracias a las

[20] Esta respuesta se la atribuye PLUTARCO a Tales en *Mor.* 578C. Cf. también DIÓG. LAER., I 36.

[21] En PLUT., *Mor.* 61C, se atribuye esta respuesta a Bías.

[22] Uno de los Siete Sabios, de Mitilene, en la isla de Lesbos, en donde participó en los asuntos de Estado. Como su contemporáneo Solón de Atenas, fue un demócrata moderado que sufrió los violentos ataques del poeta aristócrata Alceo, también de Mitilene, que lo llama tirano; pero Pítaco no fue tirano en el sentido propio del término. ESTR., XIII 617, emplea el nombre de monarquía para referirse a su poder.

[23] Tirano de Mitilene y amigo de Pítaco.

[24] Escena repetida en PLUT., *Mor.* 467C.

[25] Cf. PLUT., *Vida de Solón* 14 y 15 (85D-86B). Cf. SOLÓN, *Fr.* 23D.

[26] Cf. PLAT., *Protágoras* 339a; BERG, *Poet. Lyr. Gr.*, III, *Simónides,* número 5.

[27] Su padre, Cípselo, fue el primer tirano de Corinto. Cf. HDT., V 92.

sanas compañías que ha tenido, al menos hasta el momento presente [28], y por haber logrado mantener relaciones con hombres inteligentes, rechazando, en cambio, el acabar con aquellos que le aventajaban, como aconsejaba mi compatriota Trasíbulo [29]. Un tirano que prefiera gobernar a esclavos más que a hombres libres en nada se diferencia de un agricultor que prefiera recolectar cizaña y pájaros [30] en
D lugar de trigo y cebada. En efecto, a cambio de muchos males, sólo una cosa buena tiene el poder, el honor y la gloria si los gobernantes gobiernan a hombres buenos, siendo mejores que ellos, y entre los grandes parecen ser ellos más grandes. Es preciso que los que prefieren la tranquilidad sin gloria gobiernen sobre rebaños de corderos, caballos y bueyes, pero no a hombres. Pero este extranjero —continuó— nos ha llevado a una conversación que no nos interesa nada, mientras hemos descuidado decir y buscar algo que sea apropiado a personas que se dirigen a un banquete. En efecto, ¿no crees que así como existe una preparación del que invita a comer, también la hay del
E que va a ir a comer? [31]. Los sibaritas [32] hacían, al parecer, las invitaciones a las mujeres con un año de antelación, a fin de que tuvieran tiempo de preparar sus vestidos y adornos para ir al banquete [33]. Pero yo creo que la adecuada preparación del que quiere tomar parte debidamente

---

[28] Según la tradición (cf. Hdt., V 92), el gobierno de Periandro, con el tiempo, fue a peor no a mejor.

[29] Tirano de Mileto (s. vii a. C.).

[30] Texto corrupto.

[31] Sobre esta preparación a un banquete, cf. Plut., *Mor.* 686D.

[32] Ciudadanos de Síbaris, ciudad de la Magna Grecia, en el Sur de Italia, en el golfo de Tarento, famosa por la vida relajada y voluptuosa de sus habitantes.

[33] Cf. Ateneo, XII 521C.

en un banquete requiere más tiempo, puesto que es más difícil encontrar el adorno conveniente al carácter, que el adorno superfluo e inútil para el cuerpo. Efectivamente, un hombre inteligente no va a un banquete encaminándose hacia allí como si fuera un vaso vacío dispuesto a ser llenado, sino que va para hablar en serio o en broma, para escuchar y decir aquellas cosas que la ocasión exige a los asistentes, si es que ellos quieren encontrarse a gusto jun- F
tos [34]. Sin duda un plato poco apetitoso [35] puede ser rechazado, y si el vino es de mala calidad, se puede recurrir al agua, pero un comensal que produce dolor de cabeza, que es pesado y grosero, es capaz de destruir y estropear el placer de cualquier vino, de cualquier clase de comida y de cualquier mujer cantante [36], y ni siquiera es posible vo- 148A
mitar tal desagrado, sino que para algunas personas la mutua antipatía puede durar toda la vida y quedar como un mal sabor de boca, cuando la insolencia o el enfado han surgido por causa del vino.

»Por ello, muy acertadamente, Quilón, cuando fue ayer invitado, no quiso aceptar hasta conocer los nombres de cada uno de los invitados, pues dijo que los que están obligados a navegar o hacer la guerra tienen que soportar al compañero de navegación o de campaña insensato; pero que el aceptar compartir el banquete con unos comensales elegidos al azar es propio de un hombre poco inteligente. La momia, que los egipcios solían, con buen juicio, colocar y mostrar a los comensales en los banquetes para recordarles que pronto ellos serían como ella [37], a pesar de

[34] Cf. PLUT., *Mor.* 660B.

[35] Cf. *ibid.*, 708D.

[36] Los banquetes eran acompañados, generalmente, con música. (Cf., p. ej., HOMERO, *Odisea* I 152, XXI 430. Cf., también, PLUT., *Mor.* 760C.)

[37] En HDT., II 78, encontramos la fuente de esta costumbre egipcia:

que llega como un invitado desagradable e intempestivo, sin embargo aporta alguna ventaja, si impulsa a los co-
B mensales no a la bebida y al placer, sino a la amistad y al afecto mutuo y los exhorta a no hacer una vida, que es muy corta por el tiempo, larga por sus malas acciones.»

3

Ocupados, en el camino, en estas conversaciones, llegamos a la casa [38]. Tales no quiso bañarse, pues nos habíamos untado el cuerpo de aceite. Por eso, saliendo, contemplaba las pistas, las palestras [39] y el parque, profusamente decorado, a lo largo del litoral; no porque estuviera impresionado de semejantes cosas, sino para que no pareciera que él desdeñaba y despreciaba las muestras de osten-
C tación de Periandro. De los otros, al que se había untado ya de aceite o lavado, los criados lo conducían a través del pórtico a la sala reservada a los hombres [40]. Anacarsis estaba sentado en el pórtico y, delante de él, de pie, estaba una jovencita que con sus manos le peinaba los cabellos. A ésta, que se dirigió corriendo hacia él con toda libertad,

---

«Por cierto que en los festines que celebran los egipcios ricos, cuando terminan de comer, un hombre hace circular por la estancia, en un féretro, un cádaver de madera, pintado y tallado en una imitación perfecta y que, en total, mide aproximadamente uno o dos codos; y, al tiempo que lo muestra a cada uno de los comensales, dice: 'Míralo y luego bebe y diviértete, pues cuando mueras serás como él'» (trad. de C. SCHRADER). Cf. PLUT., *Mor.* 357F, y PETRONIO, *Satiricón* 34.

[38] Cf. n. 5.

[39] La casa estaba rodeada de un gimnasio.

[40] Sala donde se iba celebrar el banquete. En una sala de esta clase, existente en la mayoría de las casas antiguas, se celebran también la escena del *Banquete* de JENOFONTE (I 13) y el banquete que PLUTARCO describe en *Moralia (De genio Socratis)* 596F ss.

la abrazó Tales y, riéndose, dijo: «Embellece de tal forma a nuestro huésped, para que no parezca, a pesar de ser muy civilizado, un hombre terrible y salvaje.»

Al preguntarle yo quién era aquella niña, me respondió: «¿No conoces a la sabia y famosa Eumetis? En realidad, ése es el nombre que le dio su padre pero la mayoría de la gente la llama Cleobulina por su padre [41].» Y Nilóxeno dijo: «Sin duda, tú alabas de la muchacha su sagacidad D
para los enigmas y su sabiduría —añadió—, pues algunos de los problemas por ella planteados han llegado hasta Egipto.» «No, yo al menos no lo creo así —dijo Tales—, pues ella los emplea, cuando se le ocurre, jugando con ellos, como si fueran tabas, y los lanza a aquellos con los que se encuentra. Pero también posee una admirable sensatez, una inteligencia política y una forma de pensar filantrópica y ha hecho de su padre un gobernante más amable y solidario con sus súbditos.» «Ciertamente —dijo Nilóxeno—, uno lo nota cuando ve su sencillez y su franqueza. Mas ¿por qué causa cuida con tanto cariño de Anacarsis?» «Porque es un hombre prudente y sabio —contestó Tales—, y le ha enseñado generosa y animosamente el modo de vi- E
vir y los ritos purificadores que usan los escitas con sus enfermos. Y ahora creo que ella lo cuida y trata con cariño porque mientras conversa con él está adquiriendo nuevos conocimientos.»

Cuando ya estábamos cerca de la sala del banquete, nos encontramos a Alexídemo [42] el milesio (era hijo natural del tirano Trasíbulo). Salía en un estado de gran agitación y hablando con gesto airado consigo mismo, sin

---

[41] Se trata de Cleobulo, uno de los Siete Sabios, natural de Lindo, ciudad de la isla de Rodas (s. VI a. C.).

[42] No se le conoce por otras fuentes.

que pudiéramos entender lo que decía. Cuando vio a Tales, reponiéndose un poco y recobrando la calma, dijo: «¡Qué injuria ha cometido Periandro contra nosotros![43].
F Pues no me permitió embarcarme, cuando estaba a punto de hacerlo, pidiéndome que me quedara para el banquete; pero, cuando llegué, me asignó un lugar deshonroso, prefiriendo a eolios e insulares (¿y a quiénes no?) antes que a Trasíbulo, pues es evidente que ha querido insultar y humillar en mi persona a Trasíbulo, que ha sido el que
149A me ha enviado, para mostrar su desdén hacia él.» «Entonces —dijo Tales—, ¿así como los egipcios dicen que los astros[44] según ocupen un lugar muy alto o uno muy bajo en sus revoluciones se hacen mejores o peores de lo que ellos eran antes, del mismo modo tú también temes que el obscurecimiento o una situación de inferioridad se producirán a causa del lugar que te asignaron? También tú serás peor que aquel lacedemonio[45] que, colocado por el director en el último lugar del coro, dijo: 'Muy bien, has encontrado cómo convertir este lugar en un sitio honroso.' Cuando ocupamos un sitio —continuó Tales— no debemos fijarnos detrás de quiénes estamos sentado, sino cómo

---

[43] Se refiere a los milesios, de raza jonia, que, al parecer, Pítaco no trata con la misma consideración que a los eolios y a los insulares. Cf. n. 22.

[44] En torno a esta idea de los egipcios sobre los astros, cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* V 35, y PLUT., *Mor.* 1028E.

[45] Al rey espartano Agesilao, siendo aún un niño y al serle designado un puesto poco digno, se le atribuye, en PLUT., *Mor.* 208D, un dicho parecido: «Muy bien, yo demostraré que no son los lugares los que hacen a los hombres honorables, sino los hombres a los lugares.» *Ibid.*, 219E, se atribuyen al también espartano Damónides prácticamente las mismas palabras que leemos aquí. En DIÓG. LAER., II 73, algo parecido es atribuido a Aristipo. En la frase atribuida al lacedemonio seguimos la puntuación de la Loeb, es decir, punto tras *génētai,* y no interrogación.

podemos compenetrarnos con los que están sentados a nuestro lado, buscando o, más bien, encontrando en seguida en nosotros mismos un comienzo y una coyuntura para la amistad: el no mostrarnos disconformes, sino manifes- B
tar satisfacción por estar sentados junto a personas como éstas, pues quien se queja del lugar que le ha sido adjudicado, se queja más del compañero de mesa que del que lo ha invitado, y se enemista con ambos.» «Eso son palabras —dijo Alexídemo— y nada más que palabras. En realidad, observo que también vosotros, los sabios, buscáis el ser honrados», y, pasando delante de nosotros, se marchó. Entonces, Tales, dirigiéndose a nosotros que estábamos admirados de la conducta extraña de aquel hombre, nos dijo: «Es un raro y un extravagante por naturaleza, ya que, cuando todavía era un adolescente, un perfume muy caro que le habían llevado a Trasíbulo, echándolo en un gran recipiente y mezclándolo además con vino, se lo bebió todo, ganándose el odio en lugar de la amistad de Trasíbulo.» C

Después de esto, acercándose un sirviente nos dijo: «Periandro te ruega a ti y también a Tales que, tomando a ese amigo vuestro [46], examinéis algo que acaban de traerle por ver si su nacimiento ha sido en vano o es un presagio y un prodigio. Él, en verdad, parece estar muy aturdido, ya que piensa que es una impureza y una infamia para su fiesta.» Y, al mismo tiempo, nos conducía hacia un edificio de los que rodeaban el jardín. Allí, un joven, un pastor por las apariencias, todavía imberbe, pero de aspecto distinguido, abriendo su zurrón, nos enseñó una criatura nacida, según él, de una yegua. En la parte de arriba, hasta el cuello y los brazos, era de forma humana, y el D

[46] Nilóxeno.

resto del cuerpo el de un caballo, llorando con una voz parecida a la de los niños recién nacidos. Entonces, Nilóxeno volvió la mirada exclamando: «¡Dios nos valga!» [47]. Tales contempló al joven durante largo tiempo, y después, sonriéndose (siempre acostumbraba a gastarme bromas a causa de mi profesión), me dijo: «Sin duda, Diocles, estás pensando organizar los ritos de purificación y dar ocupación a los dioses que preservan de los males, como si hubiera ocurrido algo terrible e importante.» «¿Y por qué no? —le contesté—. En verdad se trata de un presagio de querella y discordia, y temo que alcance al matrimonio y a la descendencia [48], pues la diosa, antes de que se le haya podido aplacar la primera ofensa contra ella, nos la ha mostrado, como ves, por segunda vez.» Sin dar ninguna res-
E puesta, Tales se marchó riéndose. Al salirnos al encuentro en la puerta Periandro y preguntarnos por lo que habíamos visto, Tales, dejándome y cogiéndolo de la mano, dijo: «Lo que ordena Diocles lo harás cuando tengas tiempo, pero mi consejo es que o no emplees a hombres tan jóvenes para guardar tus caballos, o proporciónales mujeres.» Me pareció que Periandro, al escuchar sus palabras, disfrutó mucho, pues se echó a reír y, cogiendo a Tales entre sus brazos, lo abrazó cordialmente. Y aquél dijo: «Creo, Diocles, que el presagio se ha cumplido, pues ya
F ves qué desgracia nos ha sucedido: Alexídemo no quiere comer con nosotros.»

---

[47] En el texto griego leemos *Alexíkake*, vocativo de un adjetivo que significa: «que libera de los males», y que se dice de Zeus, Heracles o Apolo y es empleado con frecuencia en la conversación. Cf. Aristófanes, *Nubes* 1372.

[48] Se trata de la mujer y los hijos de Periandro, ya que éste acabó asesinando a su esposa Melisa, atrayéndose el odio de sus dos hijos. Cf. Hdt., III 50-53.

4

Cuando ya habíamos entrado, Tales hablando en voz más alta de lo habitual dijo: «¿Dónde está el lugar en donde aquel hombre, porque le habían colocado en él, se lamentaba?» Habiéndole sido mostrado el sitio y yendo hacia allí se reclinó [49] y nosotros a su lado, mientras él decía: «Yo hubiera incluso pagado por compartir la mesa con Árdalo.» Árdalo era de Trecén [50], tocador de flauta y sa- 150A
cerdote de las Musas Ardalias, a las que Árdalo, el Viejo, también de Trecén, había consagrado un templo. Pero Esopo (pues, casualmente, había sido enviado hacía poco por Creso con una misión para Periandro, a la vez que al templo del dios en Delfos [51] y se hallaba presente, sentado en un asiento muy bajo [52], junto a Solón, que estaba situado en la parte de arriba) dijo: «Un mulo de Lidia [53], al ver la imagen de su figura en un río y admirado de la belleza y la grandeza de su cuerpo, deseó correr como un caballo, echando hacia atrás sus crines. Mas, en seguida, al darse cuenta de que era hijo de un asno, detuvo rápidamente su galope y abandonó sus relinchos y su fogo-

---

[49] En el lecho, donde, reclinados, tenían la costumbre de comer, tanto los griegos como los romanos.

[50] Ciudad de la Argólide, en la península de Peloponeso. Árdalo, según algunas fuentes (cf. PAUS., II 31, 3; PS.-PLUT., *De musica* 1133A), habría sido el inventor de la flauta.

[51] Ciudad de la Fócide, en las laderas del monte Parnaso. En ella estaba el Santuario de Apolo, cuyo oráculo fue uno de los más famosos de la Antigüedad.

[52] Por ser un esclavo.

[53] País del Asia Menor, entre Misia y Caria y fronterizo con las ciudades griegas asiáticas de Cime, Colofón, Esmirna, etc.

B sidad»[54]. Y Quilón con su lenguaje lacónico[55] dijo: «También tú eres lento y sigues los pasos del mulo»[56].

Después de esto, entró Melisa y se recostó[57] junto a Periandro, y Eumetis se sentó junto a ***[58] para cenar. Y Tales, dirigiéndose a mí, que estaba situado más arriba de Bías, dijo: «¿Por qué, Diocles, no le dijiste a Bías que había llegado el extranjero de Náucratis con nuevas cuestiones del faraón para él, para que, mientras está sobrio y con juicio, pueda comprender lo que diga?» Y Bías dijo: «Éste hace tiempo que me atemoriza, anunciándome esas cosas, pero yo sé que Dioniso no sólo es formidable en otras cosas, sino que también es llamado *Lýsios*[59] por su sabi-
C duría, de tal forma que no temo, estando lleno de dios[60], no tener ánimo para enfrentarme a esa lucha.» Tales cosas se decían aquellos hombres, bromeando unos con otros, mientras cenaban. Y a mí, al ver que la cena era más frugal que de costumbre, me vino a la mente pensar que la hospitalidad y la invitación a hombres sabios y buenos no añadía ningún gasto, sino que maś bien los restringía, al

---

[54] Fábula 315 (BABRIO, 62) en la ed. de E. PERRY.

[55] El lenguaje laconio o espartano se caracterizaba, en la Antigüedad, por su concisión. En el texto griego se emplean los rasgos dialectales del laconio que no podemos recoger en la traducción.

[56] Expresión de difícil interpretación debido a su brevedad y obscuridad. Algún autor, como Wyttenbach, introduciendo otras lecturas en el texto, explica que Quilón compara a Esopo con el mulo de la fábula, porque, siendo esclavo de nacimiento, al ser nombrado embajador por Creso, se cree un personaje importante.

[57] Cf. n. 49.

[58] Hay una laguna en el texto.

[59] Epíteto aplicado, especialmente, al dios Dioniso y que significa: «salvador, liberador». Cf. PLUT., *Mor.* 68D y 613B.

[60] Dioniso es, entre otros atributos, dios del vino, del que no teme estar lleno Bías.

suprimir la excesiva elaboración de los alimentos, los ungüentos extranjeros, las golosinas y el derroche de vinos caros, de los cuales regularmente hacía uso Periandro por su posición de tirano, por su riqueza y sus circunstancias [61]. Sin embargo, en aquella ocasión, ante aquellos hombres, hizo alarde de frugalidad y moderación en los alimentos. En efecto, no sólo eliminaba y ocultaba el adorno de las D
otras cosas, sino también el adorno de su mujer, y hacía que se mostrara adornada con sencillez y moderación.

5

Después de haber sido levantadas las mesas y haber sido repartidas las coronas por Melisa, nosotros hicimos las libaciones, y la flautista, tras tocar brevemente para nuestras libaciones [62], se retiró de en medio. Árdalo, entonces, dirigiéndose a Anacarsis, le preguntó si había flautistas entre los escitas [63]. Él al momento respondió: «Ni tampoco viñedos» [64]. Y cuando Árdalo dijo de nuevo: «Pero dioses

[61] Esto parece ir contra la tradición que atribuía a Periandro unas leyes contra el lujo (cf. HERACLIDES PÓNTICO, *Fr.* 5).

[62] Tradicionalmente, después de que se levantaban las mesas, se pasaba a la segunda parte del banquete, en la que se repartían las coronas y se hacían las libaciones acompañadas de música. Cf. JEN., *Banq.* II 1, y PLAT., *Banq.* 176a.

[63] Habitantes de la Escitia, nombre que daban los griegos a un país situado entre los Cárpatos y el río Don. Era un pueblo nómada que vivía del pastoreo, guerrero y bravo y el primero en dominar el arte de la equitación. Desapareció de la historia en el siglo II d. C.

[64] Respuesta tradicional atribuida a Anacarsis. Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Post.* I 78b30; DIÓG. LAER., I 104; EUSTACIO, *Ad Il.* A 22, y ESTRABÓN, XV 1017C. El tema de la sobriedad de los escitas se remonta a HERÓDOTO (IV 79; cf. I 212 y 216), que cuenta la hostilidad de los escitas a todo lo relacionado con los arrebatos báquicos; sin embargo, en el libro VI 84, nos habla de su amor por el vino puro.

al menos tienen los escitas.» «Ciertamente —contestó—, dioses que entienden la lengua de los hombres, no como los griegos, que, aunque creen que hablan mejor que los
E escitas, sin embargo piensan que los dioses escuchan con más placer los sonidos de los huesos y de la madera.» Entonces dijo Esopo: «¡Si supieras, amigo, que ahora los que hacen flautas, tras haber abandonado los huesos de los cervatillos, emplean los de los asnos y dicen que suenan mejor!» Por eso, también Cleobulina habló en enigmas refiriéndose a la flauta frigia:

Un asno muerto me golpeó los oídos con una tibia [huesuda [65],

de tal forma que nos admiramos de que un asno, que por lo demás es el animal más obtuso y menos musical, proporcione el hueso más fino y musical» [66]. Y Nilóxeno dijo: «Estas cosas, en verdad, también nos las echan en cara
F a nosotros en Náucratis [67] los busiritas [68], pues nosotros

[65] Bergk, *Poet. Lyr. Gr.*, II, pág. 440, *Cleobulina*, núm. 3. El texto ha sido transmitido muy corrupto en todos los manuscritos.

[66] Los pitagóricos decían que el asno es el único animal insensible a la *harmonía* y que el sonido de los instrumentos no le afectaba. De todas formas, en toda esta discusión sobre los huesos usados para hacer instrumentos musicales, quizá haya que tener en cuenta que los usados en época antigua para acompañar a los cantos mágicos y rituales debían de ser de cierto material, que podía excluir el de ciertos animales impuros en el culto de ciertos dioses. Cf. J. Contarieu, *Histoire de la Musique*, París, 1913, págs. 32 y sigs.

[67] Cf. n. 10.

[68] Habitantes de Busiris, ciudad egipcia en el Delta del Nilo, que tomó su nombre del rey Busiris, hijo, según la leyenda, de Posidón y de Lisianasa. Aconsejado por el adivino Frasio y para librar a Egipto de una serie de malas cosechas, sacrificaba todos los años un extranjero a Zeus. Cuando Heracles pasó por Egipto, Busiris lo prendió e intentó

usamos ya los huesos de asno para las flautas. Pero para ellos resulta también un acto impío escuchar la trompeta, porque suena igual que el rebuzno de un asno. Y sabéis, por cierto, que el asno es despreciado por los egipcios a causa de Tifón»[69].

6

Habiéndose hecho el silencio, Periandro, viendo que Nilóxeno quería comenzar su discurso, pero que no se atrevía, dijo: «Yo, en verdad, amigos, alabo las ciudades y 151A
gobiernos que, en primer lugar, atienden a los extranjeros y, después, a sus ciudadanos; también ahora soy del parecer de que dominemos por un poco tiempo nuestras palabras, puesto que están, por así decirlo, en su país y son bien conocidas, y demos entrada, como en una asamblea, a aquellas noticias reales de Egipto que nuestro gran amigo Nilóxeno ha venido a traer a Bías y que Bías quiere examinar en común con nosotros.» Y Bías dijo: «¿Dónde y con quiénes podría uno arriesgarse más resueltamente, si es que es necesario, a tales respuestas, sobre todo si el rey ha ordenado empezar por mí y que la pregunta pase a todos vosotros?» Así pues, Nilóxeno le fue a entregar la carta, pero él le rogaba que, abriéndola, la leyera delan- B
te de todos. El escrito tenía el contenido siguiente: «AMA-

---

sacrificarlo, pero el héroe griego se liberó y mató a Busiris junto con todos sus seguidores. Cf. PLUT., *Mor.* 362F, en donde se cuenta lo mismo de los habitantes de Busiris y de Licópolis.

[69] Probablemente el dios egipcio Set, un dios maligno que, a veces, es representado como un asno, así como por un cocodrilo y un hipopótamo. Cf. O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I-II, Munich, 1906, págs. 102 y 402.

SIS, REY DE LOS EGIPCIOS [70], LE DICE A BÍAS, EL MÁS SABIO DE LOS GRIEGOS: El rey de los etíopes está haciendo conmigo un concurso de sabiduría [71]. Habiendo sido vencido en todas las demás pruebas, me ha propuesto una tarea extraordinaria y terrible, ya que me ha ordenado beber el mar hasta la última gota [72]. Si la soluciono, recibiré muchas ciudades y pueblos de su reino y si no la soluciono me tendré que retirar de las que hay alrededor de Elefantina [73]. Así pues, examinada la pregunta, envíame al punto de vuelta a Nilóxeno. Y las cosas que deban recibir de mí tus amigos o tus conciudadanos, no encontrarán impedimento alguno por mi parte.» Después de haber sido leído
c este escrito, no se tomó Bías mucho tiempo, sino que, tras hacer unas breves reflexiones consigo mismo y después de dirigirle unas breves palabras a Cleóbulo, que estaba sentado a su lado, dijo: «¿Qué dices, ciudadano de Náucratis, reinando Amasis sobre tantos hombres y siendo dueño de un país tan hermoso, estaría dispuesto a beberse todo el mar a cambio de unos pueblos insignificantes y pobres?» Nilóxeno, riéndose, le contestó: «Ya que está decidido a ello, oh Bías, examina tú la posibilidad de realizarlo.» Entonces, Bías le respondió que le dijera al rey etíope que

---

[70] Quizá Plutarco ha compuesto esta carta de Amasis imitando otra del mismo rey a Polícrates, citada por HDT., III 40.

[71] Esta clase de concursos se remonta a las épocas más antiguas. Cf., por ejemplo, el famoso concurso entre Esquilo y Eurípides en las *Ranas* de Aristófanes, el de Támiris y las Musas, el de Apolo y Marsias, etc.

[72] La prueba de beber el mar es planteada en la *Vida de Esopo* por Janto y resuelta de la misma forma que aquí por el fabulista. Cf. *Vita Aesopi: Vita W*, 69 ss. (ed. de PERRY).

[73] Ciudad fronteriza entre Egipto y Etiopía. Durante la dominación persa la posesión de esta ciudad enfrentó a egipcios y etíopes. Cf. HELIODORO, *Etiópicas* VIII 1 ss.

contuviera los ríos que van a parar al océano, hasta que él se hubiera bebido el mar, tal como está ahora, pues la prueba se refiere a este mar y no al que habrá después. D

Cuando Bías hubo dicho estas palabras, Nilóxeno, lleno de alegría, se abalanzó a abrazar y besar a Bías y, habiendo alabado la respuesta los demás y habiéndola aceptado, Quilón, riéndose, dijo: «Ciudadano de Náucratis, antes de que el mar desaparezca, por haber sido bebido hasta la última gota, haciéndote a la mar, comunica a Amasis que no busque cómo terminar con tan gran cantidad de agua salada, sino, más bien, cómo hacer su gobierno potable y dulce [74] para sus súbditos, pues Bías es el más hábil y el mejor maestro sobre estos asuntos, los cuales, si Amasis los aprende, no necesitará ya una jofaina dorada para lavarse los pies [75] frente a los egipcios, sino que todos E le servirán y amarán, porque es bueno, aunque fuera de origen diez mil veces más humilde que lo es ahora». «En efecto, sería justo —dijo Periandro— que todos nosotros, 'hombre por hombre', como dijo Homero [76], trajéramos para enviárselos al rey regalos de esa clase, pues para él

[74] *Por oposición al agua salada del mar.*

[75] Cf. HDT., II 172, donde cuenta cómo, al principio, los egipcios despreciaban a Amasis y no lo tenían en la menor estima por ser de una familia sin alcurnia. Sin embargo, se los supo ganar con su habilidad. Así, se cuenta que una jofaina de oro, en la que sus invitados se solían lavar los pies, la mandó fundir y hacer con ella una estatua de una divinidad, que colocó en una plaza pública. Los egipcios, entusiasmados con la estatua, acudían a verla con frecuencia y la adoraban. Entonces, Amasis, al saber esto, convocó a los egipcios y les explicó que la estatua que adoraban con tanto fervor, había salido de la jofaina en la que antes se orinaban y lavaban los pies. Así pues, les instó a que también a él le honraran y respetaran, pues si antes era un hombre del pueblo, ahora era su rey.

[76] *Od.* XIII 14.

lo accesorio del cargamento sería de más valor que la mercancía [77] y para nosotros extraordinariamente provechoso.»

7

Así pues, después que Quilón dijera que era justo que Solón comenzara la disertación, no sólo porque aventajaba a todos por la edad [78] y estaba casualmente sentado el primero, sino porque ejercía el poder más elevado y perfecto por haberles dado a los atenienses sus leyes,
F Nilóxeno quedamente me dijo: «Diocles, es frecuente que relatos completamente falsos sean creídos, y el pueblo se alegra inventando él mismo historias desagradables sobre los sabios y recibiéndolas de buena gana de otros. Así, por ejemplo, nos llegó a nosotros a Egipto la noticia de que Quilón había roto su amistad y hospitalidad con So-
152A lón, porque Solón había dicho que las leyes son cambiables.» Yo le contesté: «Esa historia es ridícula, ya que, entonces, sería necesario rechazar en primer lugar a Licurgo y sus leyes, por haber cambiado toda la constitución de los lacedemonios» [79]. En ese momento, Solón, tras una breve pausa, dijo: «A mí me parece que un rey y un tirano serían, sobre todo, famosos si establecieran para sus ciudadanos una democracia en sustitución de una mo-

---

[77] Entre la mercancía hay que entender la contestación a la pregunta que le planteaba el rey etíope.

[78] La prioridad en la edad que le concede Quilón a Solón es indemostrable, pues existen muchos problemas en torno a la cronología de los Siete Sabios.

[79] Cf. Plut., *Vida de Licurgo* 5 (42A-B). Licurgo, el gran legislador de Esparta, en donde recibió honores casi divinos, vivió hacia el siglo IX a. C. Al parecer, redactó las nuevas leyes de Esparta, que gozaron de gran estimación, tras el viaje que realizó a Creta.

narquía.» Y Bías, en segundo lugar dijo: «Si adaptara su conducta a las leyes de su patria.» Y, a continuación, Tales dijo que él pensaba que la felicidad de un gobernante residía en esto, en morir anciano de muerte natural. En cuarto lugar, Anacarsis dijo: «Si no fuera el único sabio.» El quinto, Cleobulo: «Si no confiaba en ninguno de los B
que le rodeasen», y, en sexto lugar, Pítaco: «Si el gobernante conseguía que sus súbditos sintiesen miedo no de él, sino por él»[80]. Después de éste, Quilón dijo que el gobernante no debe tener pensamientos mortales, sino todos inmortales[81]. Tras haber sido expuestas estas opiniones, le pedimos nosotros a Periandro que también él dijera algo[82]. Y él, algo disgustado y frunciendo el ceño, dijo: «En verdad yo encuentro que casi todas las opiniones expuestas apartan al hombre sensato del gobierno.» Y Esopo, como en tono de reproche, dijo: «Deberíais, realmente, cumplir estas cosas en vosotros mismos y no convertiros, mientras decís que sois consejeros y amigos, en censores C
de los gobernantes.» Solón, tocándole la cabeza con la mano y sonriendo, le preguntó: «¿No te parece que uno haría al gobernante más moderado y al tirano más razonable si les convenciera de que es mejor no gobernar que gobernar?» «Mas, ¿quién te iba a obedecer, contestó Esopo,

---

[80] Plutarco cita un caso concreto en su *Vida de Arato* 25 (1039A).

[81] No parece ésta una máxima popular, como eran las de los Siete Sabios. A Quilón, tradicionalmente, se le atribuye una máxima que dice todo lo contrario: «Ten pensamientos mortales, no pensamientos inmortales.» (Cf. ESTOBEO, IV 296 [MEINEKE].) Plutarco introduce aquí una máxima nueva tomada de la filosofía platónica, cf. PLAT., *Timeo*, 90b-e, ya que la máxima corriente, inspirada en Delfos, era la que recomendaba la humildad del hombre ante la divinidad.

[82] Con esto queda bien patente que Periandro se distingue de los que han hablado antes, es decir, de los Siete Sabios.

en esto más que a la divinidad, que dijo, según el oráculo que te dirigió:

Bienaventurada la ciudad que sólo escucha a un solo [heraldo [83]?»

«Realmente —dijo Solón—, ahora los atenienses escuchan a un solo heraldo y a un solo gobernante, la ley, ya que tienen un régimen democrático. Tú eres diestro para entender a los cuervos y a los grajos [84], pero no comprendes
D bien la voz de la divinidad, sino que crees que, según la divinidad, obra mejor la ciudad que escucha a un solo gobernante, en cambio piensas que la virtud de un banquete estriba en que todos discutan y sobre todos los temas.» «En verdad —dijo Esopo—, tú no has dado todavía ninguna ley que prohíba que los siervos se emborrachen, del mismo modo que has escrito una ley que dice que, en Atenas, los esclavos no deben amar [85] ni frotarse en seco con aceite [86].» Entonces, Solón se echó a reír, y Cleodoro, el médico, dijo: «Pero el frotarse en seco con aceite es semejante a hablar empapado en vino, ya que ambas cosas resultan muy agradables.» Y Quilón, respondiéndole, dijo: «Por eso, precisamente, uno se ha de alejar de ello» [87].

---

[83] Este oráculo no se cita en la *Vida de Solón* de PLUTARCO, pero sí se cita otro oráculo (cap. 14, 85E-86B), y allí, según Plutarco, Solón habla de la intervención de la divinidad, que le habría ofrecido el poder.

[84] Alusión a una de las fábulas de Esopo.

[85] El texto de la ley de Solón, que aquí ha sido ligeramente modificado, se refiere al amor ejercido en la pederastia.

[86] Los griego se frotaban el cuerpo con aceite, sin lavarse previamente, antes de hacer gimnasia. Cf. PLUT., *Vida de Solón* 1 (79A) y *Mor. (Sobre el amor)* 4 (751B).

[87] Según una ley espartana.

Y de nuevo dijo Esopo: «Por cierto, Tales pareció decir que él desearía [88] envejecer lo más rapidamente posible.»

8 E

Periandro, echándose a reír, dijo: «Nosotros estamos sufriendo el castigo merecido, porque, antes de haber terminado con todos los temas propuestos por Amasis, hemos venido a hablar de otros. Lee, Nilóxeno, el resto de la carta y aprovéchate de estos hombres que están aquí reunidos.» Nilóxeno dijo:

«En verdad, a la cuestión del etíope no se la podría llamar de otra manera que 'mensaje lamentable' [89], como dice Arquíloco [90], pero tu amigo Amasis es más civilizado en tales temas y más culto, pues le ordenó al rey etíope que le nombrara la cosa más vieja, la más hermosa, la más gran- F
de, la más sabia y la más común y, por Zeus, además de éstas, la más útil, la más perjudicial, la más poderosa y la más fácil.» «¿Acaso dio el rey etíope una respuesta y una solución a cada una de estas preguntas?» «A su manera —contestó Nilóxeno—, mas, después de escucharlas, juzgad vosotros mismos. El rey, en efecto, pone mucho cuidado para no ser cogido impugnando falsamente las res- 153A
puestas, pero si el que responde de alguna manera se equi-

---

[88] Posible laguna en el texto, según Paton. Es un párrafo muy obscuro. Esopo parece retorcer el pensamiento expresado más arriba (cf. 152A).

[89] El término griego es *skytálē* «vara», y se refiere a la vara en la que los espartanos enrollaban la correa que llevaba el mensaje secreto. Este mensaje sólo podía ser leído, si se tenía una vara del mismo modelo que aquélla. Esta palabra significa, después, «mensaje espartano», y de ahí, en general, «informe, mensaje», cf. PÍNDARO, *Olímpicas* VI 91.

[90] BERGK, *Poet. Lyr. Gr.*, II, pág. 708, *Arquíloco,* núm. 89.

voca en éstas, no lo deja pasar sin refutarlo. Os voy a leer a vosotros cómo contestó. ¿Qué es lo más viejo? 'El tiempo.' ¿Qué es lo más grande? 'El mundo.' ¿Qué es lo más sabio? 'La verdad.' ¿Qué es lo más hermoso? 'La luz.' ¿Qué es lo más común? 'La muerte.' ¿Qué es lo más útil? 'La divinidad.' ¿Qué es lo más perjudicial? 'El espíritu del mal' [91]. ¿Qué es lo más poderoso? 'El destino.' ¿Qué es lo más fácil? 'El placer'.»

9

Tras ser leídas estas respuestas, oh Nicarco [92], habiéndose producido de nuevo un silencio, Tales preguntó a Nilóxeno si Amasis había admitido las respuestas. Habiéndole contestado aquél que había aceptado algunas y que con
B otras se había enojado, dijo Tales: «En verdad, ninguna hay que sea irrefutable, sino que todas contienen grandes errores y muestras de ignorancia. Por ejemplo, el tiempo, ¿cómo puede ser el más viejo, si una parte suya es pasado, otra presente y otra futuro? [93]. Efectivamente, el tiempo que vendrá después de nosotros parecerá más joven que las cosas y hombres de ahora. Y pensar que la verdad es sabiduría, en nada se diferencia, en mi opinión, de decla-

---

[91] El término griego es *daímōn*, de una significación muy varia. Se usó, primero, como sinónimo de divinidad; después, como espíritu intermediario entre los dioses y los hombres, y, por último, como en el caso presente, significaba espíritu del mal, opuesto a los dioses; de ahí nuestro demonio.

[92] Recuérdese que es a Nicarco a quien va dirigido este tratado.

[93] Cf. PLAT., *Tim.* 37d ss., en donde se expone una argumentación parecida a la que leemos aquí, y PLUT., *Mor.* 1081C-1082A, en donde el autor habla de la concepción estoica del tiempo.

rar que la luz es el ojo [94]. Si pensaba que la luz es bella, como lo es, ¿cómo pasó por alto al propio sol? De las otras respuestas, la relativa a los dioses y a los espíritus C del mal es arriesgada y peligrosa, y la relativa al destino es absurda, ya que no cambiaría tan rápidamente si fuera el más poderoso y el más fuerte de todas las cosas. Ni tampoco la muerte es lo más común, pues no lo es para los vivos [95]. Mas para que no parezca que estamos criticando las respuestas de los otros, pongamos nuestras propias opiniones junto a las de aquél. Yo me ofrezco a que, si quiere Nilóxeno, me pregunten a mí primero por cada una de ellas.»

Así pues, tal y como se produjeron entonces, también yo ahora expondré minuciosamente las preguntas y las respuestas [96]: «'¿Qué es lo más viejo?' 'La divinidad —dijo Tales—, pues no tiene principio.' '¿Qué es lo más grande?' 'El espacio, pues el universo contiene todas las otras cosas, pero aquél contiene al universo.' '¿Qué es lo más D hermoso?' 'El universo, pues todo lo que existe según un orden [97] es parte de él.' '¿Qué es lo más sabio?' 'El tiempo, pues él ha encontrado ya unas cosas y otras las encon-

---

[94] Se trata de una idea platónica. PLAT., *República* 508e, dice así: «Así como en el otro mundo [el visible] puede pensarse rectamente que la luz y la visión se parecen al sol, sin que haya de estimarse que son el sol mismo, así también ha de pensarse en éste [el inteligible] que la ciencia y la verdad se parecen al bien, sin llegar a creer, por ello, que sean el bien mismo.»

[95] Se trata de un lugar común y un juego fácil de palabras. Cf. DIÓG. LAER., X 139, y PLUT., *Mor.* 37A. De todas formas, recuerda la argumentación de los contrarios que Platón expone en su *Fedón*.

[96] Otras fuentes antiguas atribuyen a Tales la mayoría de estas respuestas. Cf. DIÓG. LAER., I 35, que suprime y añade algunas. Posiblemente no sean de Tales, sino reflejo de la filosofía platónica y postplatónica.

[97] Cf. PLAT., *Gorgias* 504a y 505d.

trará.' '¿Qué es lo más común?' 'La esperanza, pues incluso en los que nada tienen ella está presente.' '¿Qué es lo más útil?' 'La virtud, pues a través de un uso correcto de las demás cosas las hace también útiles.' '¿Qué es lo más perjudicial?' 'La maldad, pues con su presencia hace daño también a lo bueno.' '¿Qué es lo más poderoso?' 'La necesidad, pues es invencible.' '¿Qué es lo más fácil?' 'Lo que es conforme a la naturaleza, porque muchas veces la gente se cansa de los placeres'.»

10

Después que todos estuvieron de acuerdo con Tales, Cleodoro dijo: «Semejantes preguntas y respuestas son
E adecuadas a los reyes, pero el bárbaro que exhortó a Amasis a beber el mar merecería recibir aquella breve respuesta que Pítaco [98] dio a Aliates, cuando éste les escribió y mandó a los lesbios una orden orgullosa. No le respondió nada, sino que le aconsejaba que comiera cebollas y pan caliente [99].» Interrumpiéndole, entonces, Periandro, dijo: «Sin embargo también los antiguos griegos tenían la costumbre, oh Cleodoro, de plantearse cuestiones de esa clase unos a otros. Así, se dice que los más famosos sabios de entonces se reunieron en Calcis [100] para los funerales de Anfida-
F mante [101]. Era Anfidamante un guerrero, que, tras haber

[98] La respuesta la atribuye DIÓG. LAER., I 84, a Bías de Priene.

[99] La expresión equivaldría, según una glosa (cf. *Suda*, s. u. *krómya esthíein)*, a «llorar».

[100] Ciudad de la isla de Eubea.

[101] Rey de Eubea (s. VIII a. C.), para quien su hijo Ganictor celebró un funeral y convocó a los hombres más sabios de su época, prometiendo importantes premios. A la cita acudieron, se cuenta, Homero y Hesíodo, que se enfrentaron recitando poemas, venciendo Hesíodo (cf. *Certamen*

causado muchas dificultades a los eretrios [102], había muerto en las luchas por Lelanto [103]. Pero, como los poemas compuestos por los poetas hacían difícil y dudosa la resolución por su rivalidad, y la fama de los contendientes, [Homero y Hesíodo,] causaba a los jueces gran perplejidad, a la vez que les infundían respeto, se refugiaron en 154A preguntas de este tipo, y Lesques [104], según se cuenta, propuso ésta:

'Canta, oh Musa, aquellas cosas que no han sucedido antes
[ni sucederán después.'

»Y Hesíodo contestó improvisando:

'Cuando alrededor de la tumba de Zeus los caballos de
[retumbantes cascos
rompieron los carros, ansiosos por la victoria' [105].

»Y se dice que por esta respuesta, habiendo causado una gran admiración, ganó [106] el trípode [107].» «¿En qué se di-

---

Homeri et Hesiodi 62 ss.). Plutarco no cree en esta leyenda del encuentro de los dos grandes poetas y sustituye a Homero por Lesques, poeta cíclico y autor de la *Pequeña Ilíada,* de la que nos quedan algunos fragmentos.

[102] Habitantes de Eretria, en la isla de Eubea.

[103] Fértil llanura en la isla de Eubea.

[104] Cf. n. 101.

[105] Como Zeus es inmortal, los supuestos certámenes con carreras de carros alrededor de su tumba, que Hesíodo canta aquí, no han tenido lugar ni tampoco podrán ser realidad en el futuro.

[106] Hesíodo.

[107] Sobre este premio, cf. *Certamen Homeri et Hesiodi* 210 ss. Se dice aquí que Hesíodo dedicó este trípode, que era de bronce, a las Musas del Helicón. Cf. PAUS., IX 31, 3. También, según el *Certamen,* los griegos quisieron premiar a Homero, pero Panedes, el rey hermano de Anfidamante, «dio la corona a Hesíodo, alegando que era justo que ven-

ferencian estas cosas —dijo Cleodoro— de los enigmas de Eumetis? Quizás no es vergonzoso que ésta, mientras juega y trenza, como otras muchachas, cinturones y redecillas,
B proponga esos enigmas [a las mujeres], pero es ridículo que hombres sensatos los tomen en serio.» Eumetis, que seguramente le hubiera contestado algo gustosamente, según parecía, se contuvo por vergüenza y sus mejillas se colorearon de rubor. Pero Esopo, como queriéndola defender, dijo: «¿No es acaso más ridículo no saber resolverlas? Examinad, por ejemplo, el enigma que nos propuso antes de la cena:

'He visto a un hombre echando bronce con fuego sobre [un hombre' [108].

¿Podrías decirnos que es esto?» «No lo sé ni necesito sa-
C berlo», respondió Cleodoro. «Y, sin embargo, nadie —dijo Esopo— sabe esto más perfectamente que tú ni lo hace mejor, y si lo niegas, tengo como testigos a las sicionias [109].» Entonces, Cleodoro se echó a reír; en efecto, de los médicos de su tiempo era el que más usaba las ventosas, y este remedio adquirió fama gracias a él.

---

ciera el que invitaba a la agricultura y a la paz, no el que describía combates y mantazas».

[108] BERGK, *Poet. Lyr. Gr.*, II, 440, *Cleobulina*, núm. 1. Es un enigma célebre citado por ARIST., *Poética* 1458a (*Retórica* 1405a), al definir lo que es un enigma. Se trata del remedio por el que más adelante se dice que el médico Cleodoro se hizo famoso.

[109] Es el femenino del nombre que designa a los habitantes de Sición, que significa también calabaza y puede ser sinónimo de *sikýa* «ventosa» (cf. HIPÓCRATES, *Aforismos* V 50; *Sobre la medicina antigua* 22, etc.).

11

Mnesífilo [110], el ateniense, que era compañero y admirador de Solón, dijo: «Yo creo conveniente, oh Periandro, que la conversación no debe repartirse, como el vino, de acuerdo con la riqueza o el linaje, sino a todos a partes iguales, como en la democracia, y debe ser un bien común. De las cosas que se han dicho hace un momento sobre el poder y la realeza no participamos nosotros que vivimos en un régimen democrático. Por lo cual creemos que es D necesario que, de nuevo, cada uno de vosotros dé también su opinión sobre el gobierno igualitario [111], empezando una vez más por Solón.» Y se resolvió hacer esto. Solón, en primer lugar, dijo: «Pero tú, oh Mnesífilo, como todos los atenienses, has oído la opinión que yo tengo sobre la forma de gobierno, mas, si quieres oírla de nuevo, aquí la tienes: 'Me parece que obra perfectamente y conserva mejor que nada la democracia la ciudad en la que las personas que no han sufrido injusticia alguna no menos que el que la ha sufrido persiguen al malhechor y lo castigan' [112].» En segundo lugar, Bías dijo que la mejor democracia es aquella en la que todos temen a la ley como a un tirano. Después de éste, Tales dijo que la que no tiene E ciudadanos ni demasiado ricos ni demasiado pobres. A continuación de éste, Anacarsis dijo que aquella en la que, siendo consideradas las demás cosas iguales, lo mejor se

[110] Según PLUT., *Vida de Temístocles* 2 (112D), Mnesífilo transmitió la sabiduría política de Solón a Temístocles.

[111] Se trata del gobierno democrático, en el que existe igualdad de derechos, *isonomía*, cuyo adjetivo paralelo *isónomos* es el que se emplea en el texto griego.

[112] Esta misma definición se encuentra en PLUT., *Vida de Solón* 19 (88C). Cf. DIÓG. LAER., I 59, etc.

define por la virtud y lo malo por el vicio. Cleóbulo, en quinto lugar, dijo que es sensato un pueblo donde los gobernados temen más la censura que la ley. El sexto, Pítaco, donde no es posible a los malos gobernar y a los buenos no gobernar. Quilón [113], dándose la vuelta, opinó que la mejor forma de gobierno es aquella que escucha, principalmente, la leyes y, mínimamente, a los oradores. El último, Periandro, de nuevo, con una observación final, dijo que a él le parecía que todos alababan una democracia
F que se parecía mucho a una aristocracia [114].

12

Cuando también esta discusión había llegado a su fin, yo les pedí a estos hombres que nos dijeran de qué forma se ha de gobernar una casa. Ya que, en efecto, pocos tienen la ocasión de gobernar reinos y estados, pero todos nosotros tenemos un hogar y una casa. Entonces, Esopo, riéndose, dijo: «No todos, si entre ese todos incluyes a
155A Anacarsis [115], pues éste no sólo no tiene casa, sino que se enorgullece de no tenerla y de usar un carro, de la misma manera que el sol, según dicen, recorre su órbita, ocupando unas veces una región del cielo y otras veces otra.» «Y precisamente por esto —dijo Anacarsis—, él es, sólo

[113] Como espartano de rígidas costumbres (cf. 152D), Quilón está impaciente por las opiniones que dicen que la actitud del pueblo es más importante que la ley.

[114] La democracia que se parece a la aristocracia es un tema corriente en la retórica y en la filosofía áticas, cf., por ej., PLAT., *Menéxeno* 238c-d.

[115] Anacarsis es un príncipe escita, y los escitas, según HDT., IV 46, no tenían ciudades ni murallas, sino que llevaban sus casas con ellos. Es una costumbre propia de los pueblos nómadas que los cínicos imitaron: Diógenes se vanagloriaba también de no tener casa.

o en mayor grado, entre los dioses libre y autónomo [116], y lo gobierna todo y no es gobernado por nadie, sino que reina y lleva las riendas. Tú te has olvidado de cuán maravilloso y admirable es su carro por su hermosura y por su tamaño, ya que, de lo contrario, no lo habrías comparado, bromeando entre risas, con los nuestros. Pero me parece, Esopo, que tú piensas que una casa son estos techos de barro, de madera y de arcilla, como si creyeras B
que el caracol es la envoltura y no el animal que vive dentro [117].

»Así pues, con toda razón te hizo reír Solón, cuando, después de contemplar la morada de Creso, adornada lujosamente, no decidió, al punto, que su dueño llevaba una vida feliz y bienaventurada, ya que deseaba contemplar los bienes que había dentro de él más que los bienes que lo rodeaban [118]. Pero tú parece que no te acuerdas de la zorra de tu fábula [119]. Ella, en efecto, habiéndose puesto a discutir sobre la variedad de los colores de su piel con una pantera, pidió al juez que mirase con cuidado en su interior,

---

[116] Cf. Sófocles, *Edipo Rey* 660, y *Fr.* 1017; Cleantes, en Dióg. Laer., VII 139. Se dice que Platón hacía al sol rey del universo sensible (*Rep.* 508b). Cf. Plut., *Mor.* 1006F.

[117] Esta oposición entre la envoltura y el ser viviente se encuentra en Epicteto, *Diatribas* I 20, 17, y aquí se emplea para simbolizar la existente entre el cuerpo y el alma en el hombre.

[118] Sobre este episodio, cf. Plut., *Vida de Solón* 28 (94B), y Hdt., I 30-32, que trata el encuentro de Creso y Solón de forma diferente a la que narra Plutarco. Para Solón, en Heródoto, no se puede decir que un hombre es feliz hasta que no ha llegado al término de su vida. Además, Esopo está presente en los sucesos que narra Plutarco, pero no en los de Heródoto.

[119] Fáb. 12 (ed. Perry). Cf. Plut., *Mor.* 500C, donde se repite esta fábula.

C pues allí ella se le mostraría más ingeniosa [120]. Tú vas ins-
peccionando los trabajos de los carpinteros y canteros, pen-
sando que son como una casa, y no el interior de cada
uno y sus propiedades, sus hijos, su matrimonio, sus ami-
gos y sus criados, con los que, aunque sea en un hormi-
guero o en un nido, si son sensatos y prudentes en la parti-
cipación de las cosas que tienen, habitan una casa honrada
y feliz. Así pues, yo —dijo— le contesto estas cosas a Eso-
po y le hago esta contribución a Diocles. Es conveniente
que cada uno de los otros manifieste su propia opinión.»
Solón, entonces, dijo que, según su opinión, la casa mejor
era aquella donde las riquezas se adquirían sin injusticia,
se guardaban sin desconfianza y se gastaban sin arrepenti-
D miento [121] Bías dijo: «Aquella en la que el dueño de la
casa es por sí mismo del mismo carácter que lo es fuera
por causa de la ley», y Tales: «Aquella en la que le sea
posible al dueño de la casa disfrutar del mayor descanso»,
y Cleobulo: «Si el dueño de la casa tiene más gente que
lo quiera que que lo tema.» Y Pítaco dijo: «La casa mejor
es la que no necesita nada de lo superfluo ni le falta nada
de lo necesario.» Y Quilón dijo que es necesario, sobre
todo, que una casa se parezca a un Estado gobernado por
un rey. A continuación añadió que también Licurgo, a uno
que le aconsejaba establecer una democracia en la ciudad,
le dijo: «Primero establece en tu casa una democracia» [122].

[120] Aquí juega Plutarco con el término *poikílos* que, aplicado a la piel de un animal, significa «variado», pero dicho de una persona significa «sutil, astuto, ingenioso».

[121] Esta definición de Solón está de acuerdo con lo que conocemos de él en otras fuentes. Cf. PLUT., *Vida de Solón* 2, 3 (79F), y SOLÓN, *Frs.* 1D, 7 ss., y 14D.

[122] Cf. PLUT., *Vida de Licurgo* 19 (52A), y *Mor.* 189E, lugar éste donde se repite la misma sentencia.

13

Cuando también esta discusión había llegado a su fin, salió Eumetis con Melisa y, habiéndose bebido Periandro una gran copa, que pasó a Quilón y éste a Bías [123], Árda- E
lo, levantándose y dirigiéndose a Esopo, le dijo: «¿No podrías pasarnos hacia aquí tu cubilete, ya que estás viendo que éstos se están pasando entre ellos su copa como si fuera la copa de Baticles [124] y no permiten que otro participe?» Y Esopo contestó: «Esta copa no parece que sea democrática, pues permanece todo el tiempo únicamente con Solón.» Entonces, Pítaco, dirigiéndose a Mnesífilo, le preguntó por qué no bebía Solón, ya que estaba contradiciendo aquellos versos suyos, en los que ha escrito:

Ahora me son queridas las obras de Cipris [125], de Dio- F
niso y de las Musas, que proporcionan alegría a los
[hombres [126].

[123] Según la costumbre, se pasaban la copa de uno a otro.

[124] La copa de Baticles que los Siete Sabios se fueron pasando de uno a otro, por considerar cada uno que el otro era más digno que él. Según Leandro de Mileto, citado por DIÓG. LAER., I 28, era una copa de oro que el arcadio Baticles había dejado en su testamento para el hombre más sabio, y ésta es la leyenda que parece haber elegido Plutarco. Otra versión de la leyenda decía que se trataba de un trípode de oro que se encontraron unos pescadores y que, tras habérselo disputado y por consejo del oráculo de Delfos, se lo enviaron al más sabio, a Tales. Tras pasar por todos los Siete Sabios, al no creerse ninguno el más sabio, volvió a Tales, quien lo consagró en un templo de Apolo. Cf. PLUT., *Vida de Solón* 4 (80E), y CALÍMACO, *Yambos* (*P. Ox.* 1011, v. 103), que dice que Baticles era un arcadio. No confundirlo con el Baticles escultor, autor de un trono a Apolo Jacinto en Amiclas.

[125] Sobrenombre de Afrodita, diosa del amor, nacida en Chipre.

[126] Estos versos se citan también en PLUT., *Mor.* 751E, y *Vida de Solón* 31 (96E). Cf. BERGK, *Poet. Lyr. Gr.*, II, 430, *Solón*, núm. 26.

Adelantándose a los otros, Anacarsis dijo: «Te tiene miedo a ti y a aquella ley severa [127], en la que decretaste: 'Si uno en estado de embriaguez comete algún delito, su castigo será el doble del que lo cometa estando sobrio'.» Y Pítaco dijo: «Tú te insolentaste tanto contra su ley que el año pasado en casa de Labis de Delfos [128], después de emborracharte, pediste también como premio una corona.»
156A «Si habían sido ofrecidos premios —dijo Anacarsis— para aquel que tomara mayor cantidad de bebida, ¿por qué no iba a pedir yo la recompensa, habiéndome emborrachado el primero? O explicadme vosotros cuál puede ser el fin de beber mucho vino que no sea el de emborracharse.» Habiéndose reído Pítaco, Esopo contó la siguiente fábula [129]: «Un lobo, al ver a unos pastores que estaban comiendo una oveja en su cabaña, acercándose dijo: '¡Qué grande sería vuestra turbación, si yo hiciera esto!'» Y Quilón dijo: «Se ha vengado muy bien Esopo, al que poco antes no le hemos dejado hablar, viendo ahora, a continuación, que los otros han dejado con la palabra en la boca a Mnesífilo.» A Mnesífilo, en efecto, se le había pedido una respuesta a favor de Solón, y Mnesífilo dijo: «Yo afirmo, porque lo sé, que a Solón le parece que el objeto
B de todo arte y actividad, tanto humana como divina, es más lo que se ha producido que aquello a través de lo cual algo se produce y el fin antes que las cosas que han

[127] Esta ley de Pítaco contra la embriaguez aparece citada varias veces en Arist., *Pol.* 1274b; *Ét. Nic.* III 5, y *Ret.* II 25, 1402b. Cf. Dióg. Laer., I 76.

[128] Labis de Delfos es el antepasado mítico de los labíadas, autor de la sentencia *gnôthi sautón*, según el escoliasta de Platón. Ateneo, X 437F, cuenta la misma anécdota, pero referida a un banquete dado por Periandro. Cf. Eliano, *Varia historia* II 41.

[129] Fáb. 453 (ed. Perry). Cf. Plat., *Fedro* 272c.

llevado a ese fin [130]. En realidad, un tejedor, creo yo, tendrá por obra suya más el vestido y el manto que la disposición de la trama sobre los rodillos y la tensión de los contrapesos [131]; un herrero, la soldadura del hierro y el temple de un hacha, antes que las cosas que son necesarias para eso, como el encendido de los carbones o la preparación del polvo de mármol [132]. Y aún más se enfadaría con nosotros un arquitecto, si afirmásemos que el objeto de su trabajo no es una nave o una casa, sino el perforar maderas y el amasar el barro. Y las Musas mucho más, si creyé- C
ramos que su trabajo son la cítara y las flautas, y no el educar los caracteres y apaciguar las pasiones de aquellos que usan de sus melodías y armonías [133].

»Ni por la misma razón son obra de Afrodita el trato y la unión carnal, ni de Dioniso la embriaguez y el vino, sino la bondad, el amor, el trato y las relaciones de unos con otros, que ellos infunden en nosotros a través de esas cosas. En efecto, a estas obras las llama Solón divinas y estas cosas, dice, son las que él ama y persigue sobre todo ahora que ha llegado a viejo. Afrodita es la autora de la concordia y de la amistad entre los hombres y las mujeres, pues con sus cuerpos, a través del placer, junta a la vez y une sus almas [134]. Y a muchos, que no son amigos ni D

---

[130] En general, esta idea se encuentra defendida en toda la obra de Platón y es el origen de la dialéctica platónica.

[131] Sobre el sentido de estos términos, cf. PÓLUX, VII 36 y X 125.

[132] PLUT., *Mor.* 954B, da una explicación a esta labor de los herreros, cuando dice: «Los herreros, cuando el hierro se pone al rojo vivo y comienza a fundirse, espolvorean sobre él polvo de mármol para controlarlo y enfriarlo antes de que se funda demasiado.»

[133] Es una idea platónica, cf. PLAT., *Rep.* 411b, y PLUT., *Sobre la superstición* 167B.

[134] Sobre esta idea, cf. PLAT., *Banq.* 192d, y PLUT., *Mor.* 752D y 769A.

demasiado conocidos, Dioniso, suavizando y templando sus caracteres con el vino [135], como en el fuego, les procura el comienzo de una unión y una amistad entre ellos. Pero, cuando unos hombres como vosotros, a los que Periandro ha invitado, se reúnen, no hay necesidad, creo yo, de copa ni de cazo, sino que las Musas, poniendo en medio de vosotros la palabra como una cratera de sobrio contenido, en la que hay gran cantidad de placer, a la vez que broma y seriedad [136], suscitan, fomentan y reparten con ello amabilidad, dejando que el cazo permanezca quieto la mayor parte del tiempo 'en la parte superior de la cratera',
E algo que Hesíodo [137] hubiera prohibido en reuniones de hombres más capaces de beber que de dialogar. En efecto, yo sé, dijo que a las plegarias antes de beber llamaban*** [138] entre los antiguos hacer libaciones, bebiendo cada uno, como dijo Homero [139], vino 'repartido' y medido, así como dando después al vecino una porción de carne» [140]. Des-

[135] Cf. *ibid.*, 620D y 712B.

[136] Esta misma imagen de la cratera llena de los dones de las Musas aparece, tb., en Plut., *Mor.* 421A, donde la cratera está llena de mitos y discursos. El término griego para la expresión «sin vino» es *nēphálion*, palabra del vocabulario cultual, ya que *nēphália* se ofrecen a las divinidades y, sobre todò, a las Musas, que son las que aquí menciona Plutarco. En todo este pasaje tenemos algunos términos difíciles de traducir al castellano por no existir su uso en nuestras costumbres. Así, el *oinochóē*, que traducimos por «cazo», era la vasija con la que se sacaba el vino de la cratera y se echaba en las copas. Y la misma «cratera» era un recipiente donde se mezclaba el vino con el agua.

[137] *Trabajos y Días* 744.

[138] Hay una laguna en el texto.

[139] *Il.* IV 262.

[140] Todo este párrafo, desde la laguna en el texto, aparece lleno de dificultades y con varias propuestas por parte de los filólogos. La idea parece ser la de resaltar cómo en la Antigüedad tenían más importancia los brindis que el mismo acto de beber, es decir, se trataba también aquí

pués que Mnesífilo hubo dicho estas cosas, el poeta Quersias[141] (hacía poco, en efecto, que había conseguido el perdón y se había reconciliado con Periandro por mediación de Quilón) dijo: «¿Entonces les daba Zeus a los dioses, F
como Agamenón a los nobles, la bebida medida cuando, banqueteándose junto a él, bebían unos junto a otros?» Cleodoro entonces le contestó: «Oh Quersias, si como decís vosotros[142], ciertas palomas le proporcionan a Zeus la ambrosía[143], volando peligrosamente y con fatiga sobre las Rocas Errantes[144], ¿no crees que para él también el néctar es escaso y difícil de adquirir, de tal forma que, 157A
administrándolo, es ahorrativo y lo reparte a cada uno con cuidado?»

14

«Quizá —dijo Quersias—, pero, ya que la discusión versa de nuevo sobre el gobierno de la casa, ¿quién de vosotros nos querría hablar de algo que ha sido pasado por

del dominio de la palabra, de ahí que cada comensal se bebiera sólo una parte y pasara la copa al vecino que, a su vez, y tras hacer su brindis, la pasaba al siguiente.

[141] Natural de Orcómeno, en Beocia. Se le conoce por esta cita de Plutarco y por dos líneas, posiblemente suyas, que cita PAUS., IX 38, 9-10.

[142] Los poetas como él y Homero, que habla también de esas palomas.

[143] La ambrosía era la comida de los dioses olímpicos, como el néctar era su bebida. Se producía en el jardín de las Hespérides y era llevada a Zeus por palomas, como lo cuenta ya HOMERO en *Od.* XII 63.

[144] «Imponentes peñascos, en donde resuena el inmenso oleaje que en ellos revienta Anfitrite», dice Circe a Odiseo, antes de que éste se aleje de su lado, para que lleve cuidado en su navegación por esos parajes (*Od.* XII 59-60). Junto con las Simplégades son muy conocidas en la mitología griega, como se puede comprobar en la leyenda de los Argonautas.

alto? Resta, según mi opinión, el adquirir una cierta medida de la propiedad, que sea adecuada y suficiente en sí misma.» «Pero a los sabios —dijo Cleobulo— la ley les proporciona ya la medida, en cambio a los insensatos les contaré una historia que mi hija contaba a su hermano. Decía que la luna pedía a su madre que le tejiese una túnica a su medida. Pero ella le dijo: '¿Cómo te la voy a tejer a tu medida? Ahora te estoy viendo llena, pero en otro momento en cuarto creciente y más tarde en cuarto men-
B guante.' Del mismo modo, querido Quersias, para el hombre imprudente y malo no existe medida alguna de la propiedad, pues para sus necesidades unas veces es una, otras veces es otra, según los deseos y las ocasiones, como el perro de la fábula de Esopo [145], el cual, cuenta éste que, en invierno, encogido y tiritando de frío, pensaba hacerse una casa, pero, al llegar de nuevo el verano y al dormir otra vez extendido, se veía demasiado grande y, por tanto, no creía que fuera una tarea necesaria ni tampoco pequeña construirse alrededor una casa tan grande. Pues ¿no ves —dijo—, oh Quersias, que también los pobres, unas veces, se limitan perfectamente a sí mismos a las cosas humildes, como para vivir estrechamente y a la manera espartana,
C y, otras veces, creen que se van a morir de hambre si no tienen las riquezas de todas las personas privadas y las de todos los reyes?» Como Quersias guardaba silencio, Cleodoro respondiéndole dijo: «Pero también vemos que vosotros, los sabios, tenéis repartidas las riquezas unos con respecto a los otros en proporciones desiguales.» A esto contestó Cleobulo: «La ley, en verdad, oh el mejor de los hombres, como un sastre, proporciona a cada uno de nosotros lo que le conviene, lo apropiado y lo que le correspon-

[145] Cf. Fáb. 105 (ed. PERRY).

de [146]. También tú, alimentando, tratando y dando medicamentos con tus prescripciones, igual que la ley, a tus enfermos no les recetas lo mismo a todos, sino a cada uno lo que le conviene» [147]. Contestándole, dijo Árdalo: «¿Aca- D
so también a Epiménides [148], vuestro compañero y huésped de Solón, le prohíbe alguna ley apartarse de los otros alimentos y, llevándose a la boca un pequeño trozo de ese producto contra el hambre que él mismo fabrica, estar todo el día sin comer ni cenar?» Como la discusión llamase la atención de los comensales, Tales, en son de burla, dijo que Epiménides era una persona sensata, ya que no quería tener trabajo moliendo y cociendo el grano para él mismo, como Pítaco. «Yo —dijo—, estando en Éreso [149], oí a la mujer, en cuya casa me hospedaba, que cantaba junto al molino:

Muele, molino, muele,
pues también muele Pítaco, E
que es rey de la poderosa Mitilene [150].»

Solón dijo que le causaba admiración que Árdalo no hubiera leído la ley de la dieta de Epiménides, escrita en los

146 Está inspirada esta comparación en la fábula de Cleobulina. Cf. JEN., *Ciropedia* I 3, 14.

147 Cf. PLUT., *Mor.* 643B-C, y PLAT., *Leyes* 757a.

148 DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker,* I 3, A5. Epiménides es citado, a veces, entre los Siete Sabios, cf. PLUT., *Vida de Solón* 84D. La Antigüedad conoció numerosas leyendas en torno a su persona. Maestro religioso y taumaturgo, nacido en Creta, se dice que los atenienses lo llamaron a su ciudad para que los purificara de la peste que sufrían como castigo del sacrilegio que habían cometido con Cilón, arrancándolo del templo de las Erinias, donde se había refugiado. Se le atribuyen un libro *Sobre Teogonías* y otro *Sobre purificaciones,* entre otros.

149 Ciudad de la isla de Lesbos. En Mitilene, ciudad también de Lesbos, mencionada en la canción, que se cita después, era tirano Pítaco.

150 BERGK, *Poet. Lyr. Gr.*, III, pág. 673.

versos de Hesíodo: «Es aquél, en efecto, el que en primer lugar le ha proporcionado a Epiménides los gérmenes para esa clase de alimentación, enseñándole a investigar

cuán grande utilidad hay en la malva y en el asfódelo [151].»

«¿Crees de verdad —dijo Periandro— que Hesíodo tuvo, alguna vez, en su mente algo parecido? ¿No crees que, por ser siempre un hombre que alababa la frugalidad,
F nos estaba recomendando los platos más sencillos y los más agradables? En efecto, la malva es buena para comérsela y dulce el tallo florido del asfódelo, pero esas cosas que quitan el hambre y la sed son más drogas que alimentos, y, según yo sé, están compuestas de miel, cierta clase de queso extranjero y toda clase de semillas de plantas difíciles de encontrar. ¿Cómo no decir, entonces, que en Hesíodo el 'timón sobre el humo' se encuentra y

que ojalá sean abolidas las labores de los bueyes
y de las mulas capaces de trabajar [152],

si fuera necesaria tanta preparación? Yo, Solón, me admi-
158A ro de que tu amigo extranjero, cuando hizo, hace poco, para los habitantes de Delos [153] una gran purificación, no

---

[151] *Trabajos* 41. La malva y el asfódelo eran conocidos en la Antigüedad por su poder nutritivo. Cf. Aristóf., *Pluto* 544.

[152] *Trabajos* 45 y 46. Citado también en Plut., *Mor.* 527B. Cf. Hes., *Trabajos* 629.

[153] La isla de Delos es una de las Cícladas, archipiélago del mar Egeo. En ella habrían nacido Apolo y Ártemis, y desde época remota estaba dedicada a Apolo, en cuyo honor se celebraba un festival con canciones, bailes y juegos, a los que acudían gentes de las islas y de las costas del Egeo ya en el siglo VIII a. C. (cf. *Himno Homérico a Apolo*). En el año 426, Nicias de Atenas purificó la isla, inauguró un festival, las fiestas

haya notado que, junto a otras plantas sencillas y silvestres, llevadas al templo como recuerdo y señal del alimento primitivo, había malva y tallos floridos de asfódelo, cuya simplicidad y sencillez es probable que Hesíodo nos recomiende.» «No solamente eso —dijo Anacarsis—, sino que también entre las otras plantas se las alaba a ambas sobre todo por su poder curativo.» «Tienes toda la razón —dijo Cleodoro—, Hesíodo tenía, sin duda, conocimientos de medicina, pues es evidente que no habla con negligencia y sin experiencia sobre la dieta [154], de la mezcla del vino [155], B
del valor del agua [156], del baño [157], de las mujeres [158], del tiempo propicio para la relación sexual [159] y del modo como se han de sentar a los recién nacidos [160]. Pero a mí me parece que Esopo se puede llamar a sí mismo discípulo de Hesíodo con más derecho que Epiménides. En efecto, su fábula del halcón y el ruiseñor [161] le ha proporcionado

Delias, a celebrar cada cuatro años, con una gran embajada y seguramente inauguró también el nuevo templo a Apolo, en el que se celebraban estos ritos de purificación de los que habla aquí Plutarco. No se sabe si, quizá, esta gran purificación es la misma que mandó hacer Pisístrato durante su gobierno por orden del oráculo y de la que habla Tucídides, III 104, y que consistía en desenterrar todos los cadáveres que habían sido sepultados en toda la parte de la isla que se divisaba desde el templo de Apolo. En tiempos de Nicias se realizó otra purificación, también contada por Tuc., III 104, pero mayor, que se extendió a toda la isla, por la que quedó prohibido que nadie muriera o diera a luz en la isla.

[154] Sobre el régimen de comidas, cf., por ej., *Trabajos* 559 ss.

[155] *Ibid.*, 592-5.

[156] *Ibid.*, 735-741.

[157] *Ibid.*, 753.

[158] *Ibid.*, 373-5 y 699-705.

[159] *Ibid.*, 735-6 y 812.

[160] *Ibid.*, 750-2.

[161] *Ibid.*, 203 ss. Cf. *Fábulas de Esopo* 4 y 4a (ed. Perry).

a aquél el origen de esa hermosa y variada sabiduría, expresada por múltiples lenguas. Mas yo escucharía con agrado a Solón, ya que es natural que él, habiendo estado viviendo con Epiménides en Atenas durante mucho tiempo, sepa por qué causa o empleando qué razonamientos llegó a un régimen tal.»

15

Y Solón dijo: «¿Qué necesidad tenía yo de preguntarle eso a él? En realidad estaba claro que, de los bienes mayores y más importantes, el segundo es necesitar muy poco
c alimento, ¿o no te parece a ti que el más grande y primero es no necesitar en absoluto alimento alguno? [162].» «De ningún modo —dijo Cleodoro—, a mí al menos no me lo parece, si puedo decir mi opinión, y sobre todo cuando tenemos aquí puesta una mesa, que, cuando se llevan la comida, la retiran a ella también, que es un altar de los dioses de la amistad y de la hospitalidad. Y así como Tales dice que, si se retira la tierra, la confusión se apoderará de todo el universo [163], del mismo modo la supresión de la comida es la destrucción de la casa, ya que con ella se destruirían el fuego sagrado, el hogar, las crateras, las recepciones de huéspedes, la comunicación más humana y la primera entre unos y otros, y, más aún, la vida entera, si realmente ésta es un paso del hombre por el tiempo,

[162] Cf. las palabras de Sócrates a Antifonte, el sofista, en Jen., *Recuerdos de Sócrates* I 6, 10: «mas lo que yo creo es que el no necesitar de nada es don divino y el necesitar de lo mínimo posible lo más cercano a lo divino».

[163] No se atribuye a Tales esta afirmación en ningún otro lugar. Sólo se sabe que Tales decía que la tierra reposaba sobre el agua, principio de todas las cosas (Diels, *Frag. Vorsokr.*, I A 12, 13, 14, etc.).

que se consume en una serie de trabajos [164], la mayoría D de los cuales los provoca la necesidad y la preparación de la comida.

»Ciertamente sería terrible, amigo mío, también el hecho de que la agricultura, destruida juntamente con ella, nos dejase de nuevo la tierra fea y sucia, llena de bosque estéril y de ríos conducidos desordenadamente a causa de la inactividad del hombre. Desaparecerán juntamente con la agricultura todas las artes y los oficios, de los cuales es la iniciadora y la que proporciona a todos las bases y la materia, y no serán nada si ésta desaparece. Y se acabarán también las honras a los dioses, ya que los hombres se sentirán poco agradecidos hacia el Sol y aún menos hacia la Luna, si sólo es por su luz y su calor. ¿Dónde habrá un altar, dónde un sacrificio a Zeus, que envía la lluvia, a Démeter, que protege la labranza y a Posidón Nutricio? ¿Y cómo Dioniso será el Dispensador de favo- E res, si no tenemos necesidad de ninguno de los que proporciona? ¿Qué sacrificios haremos o cuál será nuestra libación? ¿Qué primicias ofreceremos? Todo esto traerá la desaparición y la confusión de nuestros actos más importantes. Perseguir toda clase de placeres es tan completamente irracional como es totalmente estúpido huir de ellos. En efecto, el alma debe buscar otra clase de placeres más elevados, y para el cuerpo no hay otro placer más conveniente que el que procede de ser alimentado, lo cual ningún hombre ignora. Pues, sacándolo a la luz pública, todos los hombres participan unos con otros de las cenas y de la mesa, en cambio a los placeres de Afrodita se les pone F delante la noche y la profunda obscuridad, creyendo que

[164] Se trata de una definición estoica. Cf. Porfirio, citado por Estobeo, *Eclogae ethicae* II, pág. 201 (272), vol. II, pág. 140 (ed. Meineke).

participar de éstos abiertamente es vergonzoso y bestial [165], como el no participar de ellos»*** [166]. Cuando Cleodoro dejó de hablar, contestándole dijo [167]: «No dices aquello de que también suprimimos el sueño, si eliminamos la co-
159A mida. Si no hay sueño, tampoco habrá sueños y se desvanecerá nuestra más antigua forma de adivinación. La vida será monótona y, en cierto modo, el cuerpo rodeará en vano al alma, pues la mayoría y las más importantes partes del cuerpo: lengua, dientes, estómago e hígado, proporcionan instrumentos para la nutrición. Ninguno, en efecto, es inactivo ni está ordenado a satisfacer ninguna otra necesidad, de tal forma que el que no necesita alimento tampoco necesita el cuerpo y esto sería lo mismo que no tener necesidad de sí mismo. Pues cada uno de nosotros vive con su cuerpo.» «Nosotros, por tanto —dije yo—, hacemos estas contribuciones a la defensa del estómago, y si Solón o algún otro tiene algo por lo que criticarlas, lo escucharemos.»

B

16

«En efecto —dijo Solón—, no vayamos a parecer menos sensatos que los egipcios, los cuales, después de abrir el cadáver y de sacarle el estómago, lo exponen al sol; a continuación, arrojan ese órgano al río y dirigen sus atenciones hacia el resto del cuerpo, en la idea de que ya está purificado. En realidad, en él reside nuestra impureza de

---

[165] Cf. Plut., *Fr.* 20, 5, y *Mor.* 654D, 705A y 1089A.

[166] Laguna en el texto.

[167] Algunos editores colocan estas palabras en boca de Diocles y ponen el verbo en primera persona: «dije».

la carne [168] y su Tártaro, lleno, como el Hades [169], de terribles corrientes y de viento mezclado con fuego ardiente y con cadáveres. Ningún ser viviente se alimenta de otro ser viviente, sino que, al matar y destruir lo que vive y crece, que participa de la vida al alimentarse y crecer, estamos cometiendo una injusticia. Ya que lo que se transforma en otro es destruido por aquello de lo que él surge,
y produce todo tipo de destrucción, para convertirse en c
alimento del otro. El abstenerse de comer carne, como cuentan que hacía Orfeo [170], el antiguo, es más bien un sofisma que una forma de evitar las injusticias en relación con el alimento. La única huida y purificación es llegar a ser uno

[168] Esta crítica a la nutrición se basa en la creencia de que toda impureza proviene del cuerpo. Es el tema del discurso de Sócrates en el *Fedón* platónico (64a-67b).

[169] Hades, como divinidad, es hijo de Crono y Rea, y hermano de Zeus, Posidón, Hera, Hestia y Deméter. Con Posidón y Zeus se repartió el imperio del Universo tras su victoria sobre los Titanes, recibiendo como reinado el mundo subterráneo. Pero en Grecia también se llamó Hades al lugar donde residían los muertos, dando así el nombre de su soberano al lugar sobre el que reinaba. Estaba situado en el interior de la Tierra, y en sus partes más profundas estaba el Tártaro, en donde las generaciones sucesivas de dioses, según la leyenda, encerraron a sus enemigos y donde eran también castigados los humanos que en la tierra habían desobedecido a los dioses. Estaba rodeado y surcado de los famosos ríos Aqueronte, Océano, Cocito y Piriflegetonte, en los que los condenados recibían diferentes castigos, como nos cuenta Platón en *Fedón*, 113e ss.

[170] Fundador del orfismo, se dice que fue un tracio, y el mito griego lo presenta como un cantor de poemas en los que cantaba las doctrinas órficas. Entre éstas estaba la prohibición de comer carne, debido a la creencia en la transmigración de las almas de los muertos, que volvían a reencarnarse en otros seres vivos, con lo que uno podía estar comiendo, al comer carne de un animal, a un pariente próximo. Cf. Plat., *Leyes* 782c; Eurípides, *Hipólito* 952-4, etc.

completamente autosuficiente y no necesitar de nada ni de
nadie. Pero para los seres para los que la divinidad ha
hecho imposible la salvación de uno sin el daño del otro,
para ésos ha puesto en su naturaleza como un principio
de injusticia. ¿Acaso no sería justo, amigo mío, con el
fin de cortar la injusticia, cortar también los intestinos,
el estómago y el hígado, que nunca nos proporcionan una
sensación o deseo alguno de nada noble, sino que se pare-
cen a los utensilios de cocina, a cuchillos y calderos y, por
otra parte, a los instrumentos que utilizan los molineros,
D los poceros, los que trabajan en un horno y los que amasan.

»Realmente se puede ver que, en la mayoría de la gen-
te, el alma está encerrada siempre en el cuerpo como en
un molino, dando vueltas continuamente alrededor de su
necesidad de alimento [171]. Igual que nos pasaba también
a nosotros hace un momento, que ni nos veíamos ni nos
escuhábamos unos a los otros, sino que cada uno, inclina-
da su cabeza, era esclavo de su necesidad de alimentarse;
mas ahora, cuando las mesas han sido retiradas, somos
libres, como ves, y, coronados de guirnaldas, pasamos el
tiempo conversando, nos relacionamos unos con otros y
descansamos, después de que hemos llegado a no necesitar
más alimentos. Así pues, si el estado en que ahora nos
E encontramos, se prolongara sin interrupción a lo largo de
toda la vida, ¿acaso no tendríamos siempre tiempo para
relacionarnos unos con otros, sin temor a la pobreza y sin
conocer la riqueza? Efectivamente, el deseo de las cosas
superfluas sigue al punto y cohabita con la exigencia por
las cosas necesarias. Pero Cleodoro piensa que son necesa-
rios los alimentos para que existan mesas y crateras, y para

[171] Como el esclavo que debe dar vueltas a la rueda del molino.

que podamos hacer sacrificios a Deméter y a Core. En este
sentido se podría pedir también que haya batallas y gue-
rras, para que podamos tener fortificaciones, muelles y ar-
senales, y para que podamos hacer sacrificios para cele-
brar la muerte de cien enemigos, como se dice que es cos-
tumbre entre los mesenios [172]. Otro se irritará, imagi-
no, contra la buena salud. 'En efecto, será que, porque F
no haya nadie enfermo, no se necesiten ya cobertores o
lechos blandos; no haremos sacrificios a Asclepio [173] o a
las divinidades tutelares, y la medicina con tantos instru-
mentos y remedios yacerá sin gloria y despreciada', ¿o acaso
existe alguna diferencia entre estas dos clases de argumen-
tos? En realidad, los alimentos se toman como un remedio
del hambre y se dice que todos los que se alimentan se
cuidan de sí mismos y siguen un régimen de vida, hacién-
dolo, no como algo agradable y placentero, sino en la idea 160A
de que eso es una necesidad natural. Es posible, en verdad,
enumerar muchas más penas que placeres derivados de la
nutrición, más aún, el placer ocupa un lugar muy reducido
y permanece poco tiempo en el cuerpo y, en cambio, ¿qué
se debe decir de los malestares y dolores con que nos lle-
nan el engorro y la molestia de la digestión? Pienso que
Homero, teniendo efectivamente a la vista este tipo de co-
sas, usaba de este argumento para demostrar que los dio-
ses no morían porque no se alimentaban:

---

[172] Cf. PLUT., *Vida de Rómulo* 25 (33D), *Mor.* 660F, y PAUS., IV 19. Los mesenios, habitantes de Mesenia, en el Peloponeso, fueron conquistados por los lacedemonios y reducidos a esclavos.

[173] Dios de la medicina, nacido en Epidauro de la unión de Apolo con la ninfa Coronis (PÍND., *Pítica* III). Fue educado por Quirón, de quien aprendió el arte de la medicina. A su templo, en Epidauro, iban los enfermos a pedir la curación de sus males.

Pues no comen pan, no beben el brillante vino,
B *por eso no tienen sangre y son llamados inmortales*[174],

»como si el alimento fuera el viático no sólo para vivir sino también para morir. En efecto, por su causa se originan las enfermedades en los cuerpos, que no sufren menos por la hartura que por la necesidad, pues con frecuencia cuesta más trabajo digerir y evacuar de nuevo el alimento introducido en el cuerpo que procurarlo y reunirlo. Pero, así como las Danaides[175] dudarían sobre qué vida habrían de llevar y qué podrían hacer si se vieran libres de la servidumbre de llenar la tinaja, del mismo modo nosotros du-
C damos sobre lo que haríamos, si pudiéramos dejar de llevar a nuestro cuerpo insaciable tantos productos de la tierra y del mar, ya que por falta de conocimiento de las cosas bellas, nos contentamos con una vida basada en las cosas necesarias. Pues, así como los hombres que han sido esclavos, cuando son puestos en libertad, hacen ellos mismos para ellos mismos aquellas cosas que antes, cuando eran esclavos, hacían para sus dueños, del mismo modo el alma ahora alimenta al cuerpo con muchos trabajos y

---

[174] *Il.* V 341.

[175] Se llamaban así las cincuenta hijas de Dánao, rey de Libia. Para no convertirse en las esposas de los cincuenta hijos del rey de Egipto, hermano de su padre, huyeron con éste a Argos. Allí hubieron de casarse al fin con sus primos, que las habían seguido, pero todas, menos Hipermestra, que perdonó al suyo por haberla respetado, mataron a sus maridos en la noche de bodas. La leyenda dice que tanto su padre como ellas fueron muertas por Linceo, marido de Hipermestra, que vengó así a sus hermanos. En el Hades, las Danaides, como castigo por su crimen, se esfuerzan eternamente en llenar una tinaja sin fondo. El ejemplo de la Danaides era típico entre los escritores antiguos para indicar una acción desprovista de sentido. Cf., por ej., PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* III 25, 9, JEN., *Económico* VII 40, en este caso sin nombrarlas, etc.

dificultades, pero si fuera liberada de esa servidumbre, sin duda se alimentaría a sí misma, después de conseguir la libertad y viviría mirando hacia sí misma y hacia la verdad, sin que nada la distrajera y apartara.» He aquí, pues, Nicarco, las cosas que se dijeron sobre la alimentación.

17 D

Cuando todavía estaba hablando Solón, entró Gorgo, hermano de Periandro; casualmente, con motivo de ciertos oráculos había sido enviado a Ténaro [176] con la misión de conducir una *theōría* [177] y hacer sacrificios a Posidón [178]. Tras recibir nuestro saludo, y después de que Periandro lo abrazara y besara, sentándose junto a él en el lecho, le contó ciertas cosas a él solo, que las escuchaba y parecía muy conmovido por la narración. Unas veces se mostraba, en efecto, afligido y otras indignado, y, la mayoría de las veces, incrédulo y, a continuación, admirado. Al fin, riéndose nos dijo: «Deseo, en esta ocasión, comunicaros lo que acabo de oír, pero me siento indeciso, después de ha- E

[176] Cabo y promontorio en el extremo sur del Peloponeso, donde había un templo a Posidón.

[177] Este término indicaba, en griego, la embajada enviada por las ciudades a un festival religioso celebrado en una ciudad lejana, a la que las unía un origen común. Sus componentes recibían el nombre de *theōroí*, que ofrecían los sacrificios en nombre de sus respectivas ciudades. Después, el nombre se extendió y fue aplicado a toda embajada enviada por una ciudad a un templo lejano para realizar un sacrificio o para consultar un oráculo. Los heraldos que anunciaban la celebración de los Juegos Panhelénicos: Olímpicos, Píticos, Nemeos, etc., fueron llamados también *theōroí*.

[178] Posidón tenía un santuario en el cabo Ténaro, donde había ocupado el puesto del Delfín cretense portando a Arión. Cf. Paus., III 25, 4 y 7, e *infra*, n. 180.

ber oído a Tales que manifestaba que es necesario decir las cosas verosímiles, pero callar las que no son posibles.» Entonces, Bías, contestándole, dijo: «Pero también es de Tales esta máxima: 'Es necesario desconfiar de los enemigos incluso en las cosas creíbles, y creer a los amigos incluso en las increíbles', ya que él llamaba, yo al menos lo creo así, enemigos a los malvados e insensatos, y amigos a los buenos y prudentes.» «Sin duda, oh Gorgo —respondió Periandro—, se deben decir a todos, o, más bien, se deben cantar estos nuevos ditirambos [179], pronunciando en alta voz el discurso con el que has llegado hasta nosotros.»

18

Entonces, Gorgo nos contó cómo realizó sacrificios durante tres días. El último día, mientras celebraban un festival nocturno con danzas y juegos junto a la playa y la
F luna brillaba en el mar, no habiendo viento alguno, sino calma y mar tranquilo, desde lejos observaron un encrespamiento del mar, que avanzaba hacia el promontorio, produciendo alguna espuma y mucho ruido con el oleaje, de tal forma que todos corrieron admirados hacia el lugar adonde se dirigía. Antes de poder adivinar lo que se acercaba por su rapidez, se vieron unos delfines, unos agrupados, dando vueltas en derredor, otros iban delante en
161A dirección a la parte más abordable de la playa y otros de-

[179] El ditirambo es un canto coral, consagrado al dios Dioniso. Cf. PLUT., *Mor.* 389A: su carácter es dramático y apasionado, «lleno de sentimientos violentos y movimientos que expresan turbación y terror». En él tendría su origen la tragedia y habría sido desarrollado como forma literaria en Corinto por Arión hacia el año 600 a. C.

trás como si fueran su escolta. Y en medio se levantaba sobre el mar una masa incierta y confusa de un cuerpo que era llevado por los delfines, hasta que ellos, reuniéndose en un mismo sitio y poniéndose juntos en la playa, colocaron sobre la tierra a un hombre que respiraba y se movía, mientras, regresando de nuevo hacia el promontorio, saltaban más alto que antes, jugando y brincando, al parecer, de alegría. «Muchos —continuó Gorgo—, asustados, huyeron de la playa, pero unos pocos, entre los que estaba yo, armándonos de valor, nos acercamos y reconocimos a Arión [180], el citaredo; él mismo pronunció su nombre y lo reconocimos fácilmente por el vestido, pues casualmente llevaba el atuendo ceremonial [181], que él usaba B
cuando cantaba, acompañándose con la cítara [182]. Así pues, después de llevarlo a una tienda, como no le pasaba nada,

[180] La historia de Arión, músico de Lesbos, es una leyenda etiológica, que explica el origen de un monumento cultual existente en el cabo Ténaro, donde había una estatua con un delfín llevando sobre él a Arión (cf. *supra,* n. 178). Arión, tras ser salvado por los delfines, animales favoritos de Apolo y ser abandonado en el cabo Ténaro, consagró un exvoto a Apolo y regresó a Corinto. Apolo, en memoria de la leyenda de Arión, transformó en constelación su lira y el compasivo delfín. Hdt., I 124, habla de un solo delfín. Otra fuente de esta leyenda se encuentra en Paus., III 25, 7. Cf. E. B. Stebbins, *The Dolphin in the Literature and Art of Greece and Rom,* tesis doct., John Kopking Univ. Menasha, 1929, págs. 66 y sigs.

[181] Los citaredos solían cantar, en los concursos, ataviados con ricas y lujosas vestiduras. Arión se vistió como si fuera a participar en un concurso, a pesar de que iba a cantar sólo ante unos marineros que habían decidido matarle.

[182] Hdt., I 24, dice que estaba cantando un *nómos órthios,* composición litúrgica, generalmente en honor de Apolo, con versos en yambos ortios de ritmo muy medido y solemne (cf. Plut., *De musica* 1140F). Se cree que el poeta y músico Terpandro, de Lesbos, fue el inventor de este tipo de canción.

sino que a causa de la velocidad y del ruido estrepitoso del viaje parecía débil y cansado, escuchamos una historia increíble para todos, excepto para nosotros que habíamos sido testigos de su final: Arión decía que, tiempo atrás, habiendo decidido dejar Italia [183] y habiéndole escrito una carta Periandro, se animó más y, al presentarse en el puerto una nave corintia, subiendo al punto, se hizo a la mar. Tras navegar durante tres días con viento favorable, se dio cuenta de que los marineros estaban tramando su muerte. Después supo también por el piloto, que se lo reveló en
c secreto, que ellos habían decidido llevar a cabo su acción esa noche. Así pues, indefenso como estaba y no sabiendo qué hacer, tuvo una especie de inspiración divina, adornó su cuerpo y se puso a modo de sudario, estando aún vivo, atavíos que solía llevar en los concursos, para cantar a la vida cuando iba a morir y para no ser más vil en esto que los cisnes [184]. Por tanto, cuando estuvo preparado y después de decir que tenía deseos de cantar entera una de sus canciones, la Pítica [185], por su salvación, por la de la

---

[183] Hdt., I 24, cuenta que partió exactamente de Tarento, cuando, tras hacer un viaje a Italia y Sicilia, decidió regresar a Corinto.

[184] Cf. Plat., *Fedón* 84e: «Una vez que se dan cuenta [los cisnes] de que tienen que morir, aun cuando antes también cantaban, cantan entonces más que nunca y del modo más bello, llenos de alegría porque van a reunirse con el dios del que son siervos.»

[185] Heródoto (cf. *supra*, n. 182) dice que era un *nómos órthios*, que se refiere más a sus características musicales, mientras el *nómos pythikós*, del que habla aquí Plutarco, se refiere más al contenido, ya que fue la primera composición musical con programa, cuyo fin era describir el combate de Apolo con Pitón, dragón que exterminaba tanto animales como seres humanos en la región en torno a Delfos. Tras matarlo con sus flechas, Apolo instaló su famoso oráculo en Delfos, al pie del monte Parnaso. La invención de este *nómos* se atribuye a Sacadas de Argos (cf. Plut., *De musica* 8), y su estructura, la del *nómos pythikós*, de acuerdo con

nave y por la de los que iban a bordo, tras colocarse junto al costado de la nave, en la popa, y tras hacer un preludio, invocando a los dioses del mar, comenzó a cantar su canción. Cuando todavía no iba por la mitad, se hundió el sol en el mar y apareció el Peloponeso. Entonces, los marineros, sin esperar la noche, se decidieron a realizar el crimen. Arión, al ver las espadas desenvainadas y que el piloto se había cubierto ya la cara, tomando impulso, se arrojó al mar lo más lejos posible de la nave. Pero, antes de que todo su cuerpo se sumergiera, unos delfines saltando se lo llevaron, con lo que al principio se llenó de dudas, angustia y turbación. Pero, tras sentir el bienestar del viaje y ver a gran cantidad de delfines agrupados amistosamente a su alrededor, que se iban relevando de forma alternativa como en una misión especial y que a todos interesara, y la nave, dejada atrás, le daba una idea de la velocidad, nos contó que entonces el temor ante la muerte y el deseo de vivir ya no eran para él tan grandes como el deseo por salvarse, ya que, si lo lograba, aparecería como un hombre amado de los dioses y se ganaría de parte de los dioses una gloria segura. Al mismo tiempo, viendo el cielo lleno de estrellas y la luna que se levantaba brillante y clara, mientras el mar estaba completamente sin una ola, como un camino que se abría para su marcha, pensó para sus adentros que el ojo de la Justicia [186] no es uno, sino que a través de todos estos ojos la divinidad contempla en todas direcciones lo que sucede en la tierra y en el mar. Con

(margin: D at "los mari-", E at "el deseo")

Pólux (IV 84), tenía cinco partes. Cf. Solón Michaelides, *The Music of Ancient Greece. An Encyclopaedia,* Londres, 1978, págs. 231 y 283-4.

[186] Expresión proverbial. Posiblemente se hace referencia a un verso de algún trágico desconocido, que encontramos citado en Plut., *Mor.* 1124F.

F estos razonamientos, prosiguió contándonos, se iban reponiendo ya el cansancio y el sufrimiento de su cuerpo. Finalmente, cuando, al encontrarse con el promontorio escarpado y elevado, poniendo mucho cuidado, lo doblaron rozándolo y lo depositaron a él en tierra, como si estuvieran conduciendo con toda seguridad una nave al puerto,
162A sintió ya, sin duda alguna, que su rescate había sido realizado bajo la dirección de una divinidad. Después que Arión nos hubo contado estas cosas —dijo Gorgo—, yo le pregunté dónde creía él que arribaría la nave. Él contestó que sin duda en Corinto, pero mucho más tarde. Pues él, después de arrojarse, por la tarde, de la nave, creía que había hecho un recorrido no inferior a quinientos estadios [187] y que, al punto, sobrevino una calma en el mar [188]. Sin embargo —continuó Gorgo—, él, tras informarse del nombre del capitán de la nave, del piloto y de la enseña de la nave, envió naves y soldados para que vigilaran los desembarcaderos; y se llevó con él a Arión, ocultándolo cuidadosa-
B mente para que aquéllos no huyeran si se enteraban de su salvación. En realidad, el episodio parecía, en efecto, obra de una voluntad divina, pues, además, cuando él llegó allí, se enteró de que, capturada la nave por los soldados, los comerciantes y marineros habían sido apresados.»

19

En efecto, Periandro ordenó, al punto, a Gorgo que, marchándose, metiera a los hombres en prisión, donde na-

---

[187] Un estadio equivalía a unos 180 ms.

[188] Calma que había detenido la nave por falta de viento, con lo que había que contar para calcular cuándo podría arribar la nave a Corinto.

die pudiera acercárseles y contarles que Arión se había salvado. Entonces, Esopo dijo: «Vosotros os burláis de mis grajos y cuervos porque hablan unos con otros, pero vuestros delfines se han comportado de forma jactanciosa en estos acontecimientos.» Y yo le contesté: «Hablemos de otra cosa, Esopo. Más de mil años han transcurrido desde que se creyó en un relato semejante y se puso por escrito c
entre nosotros desde los tiempos de Ino y Atamante»[189]. Solón contestándole dijo: «Pero, Diocles, reconoce que estas cosas están más cerca de los dioses y nos sobrepasan. Mas lo que le sucedió a Hesíodo es humano y asequible a nosotros; quizá has oído la historia.» «Yo no —le contesté—.» «Pues vale la pena que la oigas[190]. Un hombre, al parecer, de Mileto, con el que Hesíodo compartía la hospitalidad y la forma de vida en Lócride, mantenía relaciones secretas con la hija de su huésped, pero, habiendo sido descubierto, Hesíodo cayó en la sospecha de que conocía desde el principio el hecho vergonzoso y que había ayudado a ocultarlo, aunque no era culpable de nada, convirtiéndose en la víctima inocente de un ataque de odio y calumnia. Los hermanos de la joven, en efecto, lo mata-

---

[189] Ino, llamada Leucótea, la Diosa Blanca, tras su transformación en divinidad marina, era hija de Cadmo, rey de Tebas. Casada con Atamante, fueron ambos enloquecidos por Hera. Ino echó a su hijo menor, Melicertes, en un caldero hirviendo, mientras Atamante, tomando a su otro hijo, Learco, por un ciervo, lo traspasaba con una jabalina. Ino se arrojó al mar huyendo de Atamante con el cadáver de su hijo Melicertes, y las divinidades marinas, apiadándose de ella, la convirtieron en Nereida y el niño se convertía en el dios Palemón. Se cuenta también que el cuerpo de Melicertes fue transportado a la playa por un delfín. Cf. APOLODORO, *Biblioteca* III 4, 3.

[190] Cf. TUC., III 96, donde se alude brevemente a esta historia, y el *Certamen Homeri et Hesiodi* 220-254, en donde se narran los hechos recogidos aquí por Plutarco en torno a la muerte de Hesíodo.

D ron, tendiéndole una emboscada junto al santuario de Zeus Nemeo, en Lócride, y con él a su sirviente, cuyo nombre era Troilo. Arrojados los cuerpos al mar, el de Troilo, arrastrado fuera hacia el río Dafno, se detuvo en un arrecife bañado por las olas, que sobresalía un poco sobre el mar. Todavía hoy el arrecife se llama Troilo. Pero el cadáver de Hesíodo, habiéndolo recogido, al punto, una manada de delfines lo llevó hasta Rión, en la tierra de Molicría [191]. Casualmente, los locrios estaban celebrando el sacrificio y la fiesta anual de Ria [192], la cual todavía ahora celebran
E brillantemente en aquel lugar. Mas, cuando el cuerpo, que había sido transportado hasta allí, fue divisado, admirados, como es natural, bajaron corriendo a la playa y, al reconocer el cadáver, que estaba aún fresco, dejaron todo para después, con el fin de buscar al asesino, tal era la fama de Hesíodo. Y esto lo hicieron con rápidez y encontraron a los asesinos. A ellos los arrojaron al mar vivos y sus casas las destruyeron. Hesíodo fue sepultado junto al santuario de Zeus Nemeo. La mayoría de los extranjeros no conocen su tumba, sino que es mantenida en secreto, porque, según se dice, es buscada por los de Orcómeno, que quieren llevarse sus restos, siguiendo las órdenes de

---

[191] Cf. Plut., *Mor.* 984D. Como existen dos promontorios célebres por las batallas del año 429 (cf. Tuc., II 83-92) con el mismo nombre de Rión, uno en la costa sur en Acaya, y otro en la costa norte en la Lócride, Plutarco concreta aquí que se trata del Rión de la Lócride, junto a la tierra de Molicría.

[192] Se trata de las fiestas llamadas en griego *Rhieía*. Al parecer estaban dedicadas a Posidón, ya que el promontorio de Rión era un lugar dedicado a su culto. Allí los atenienses, tras la victoria del año 431, le ofrecieron una trirreme. Cf. M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig, 1906, pág. 84.

un oráculo, y enterrarlos en su país [193]. Por tanto, si los F
delfines son tan amigos y bondadosos con los muertos es natural que socorran aún más a los vivos y, sobre todo, a los que los fascinan con flautas o con canciones. Sin duda ya sabemos todos que estos animales se alegran con la música y la buscan, y que van nadando junto a los que navegan con buen tiempo al son de la canción y de la flauta, alegrándose con las danzas [194]. También se alegran de 163A
ver nadar a los niños y compiten con ellos en hacer zambullidas. Por eso, ellos disfrutan de una ley no escrita [195] de inmunidad, pues nadie los caza ni les causa daño, excepto cuando, habiendo caído en las redes, causan destrozos en la pesca, siendo castigados entonces con golpes como niños que han cometido una falta. Y me acuerdo también de haber oído a algunos lesbios, cómo una joven había sido rescatada del mar por un delfín [196], mas Pítaco, que conoce muy bien la historia, es justo que nos hable de esas cosas.»

20

Pítaco dijo que la historia era, en verdad, muy famosa y recordada por muchos [197]. Los colonos que iban a fun-

---

[193] Cf. PAUS., IX 38, 3, y TUC., III 96.

[194] Se trata de una creencia antigua atestiguada por muchos escritores. Cf., por ej., EUR., *Electra,* 435-6; *Ant. Pal.* VII 214; PLIN., *Hist. Nat.* IX 24, y PLUT., *Mor.* 704F y 984A-985C.

[195] Es decir, natural.

[196] PLUTARCO, en *Mor.* 984E, da otra versión de los hechos: no es una joven la que es rescatada por un delfín, sino Énalo de Eolia, que, por su amor, se había arrojado al mar para salvarla.

[197] Cf. n. ant. y ATENEO, 466C, que relata esta historia con algunas variantes, mencionando como fuente a Anticlides de Atenas en el libro VI de sus *Regresos* y situándola en Metimna, patria de Arión.

dar Lesbos habían recibido un oráculo que les ordenaba que, cuando en su navegar llegaran a una roca llamada *Mesógeion* [198], dejasen caer en el mar un toro para Posi-
B dón y una doncella viva para Anfitrite y las Nereidas [199]. Los capitanes eran siete y todos ellos reyes y el octavo era Equelao, nombrado jefe de la colonia por el oráculo [200], pero estaba todavía soltero. Echáronlo a suerte los siete, cuantos tenían hijas sin casar y le tocó la suerte a la hija de Esminteo. A ésta, tras adornarla con vestidos y joyas, cuando llegaron al lugar, se dispusieron a arrojarla al mar, después de haber hecho las plegarias. Mas casualmente entre los que iban a bordo se encontraba un joven que estaba enamorado de ella, un noble, al parecer, cuyo nombre, según recuerda la tradición, era Énalo. Éste, sintiendo un invencible deseo de ayudar a la doncella en la dolorosa
C situación en que se encontraba, se lanzó en el preciso momento hacia ella y, cogiéndola entre sus brazos, se arrojó con ella al mar. Al punto se difundió un rumor, que no tenía fundamento, aunque sí convenció a muchos en el campamento sobre la salvación de los dos y sobre su rescate. Algún tiempo después, se dice, Énalo apareció en Lesbos y relató cómo, transportados los dos por delfines a través del mar, los dejaron caer sin daño alguno en tierra firme; también contó otras cosas aún más maravillosas que éstas,

---

198 Cf. *mesógeion*, que significa «tierra interior».

199 Las Nereidas eran hijas de Nereo y de Dóride; formaban un coro de diosas marinas que dirigía Anfitrite, una de las Nereidas. Se cuenta que Posidón se enamoró de Anfitrite, pero que ésta, por pudor, lo rechazó y se ocultó en las profundidades del Océano. Descubierta por los Delfines, fue conducida por éstos, en medio de un solemne cortejo, a Posidón, quien la hizo su esposa.

200 El oráculo de Delfos, el más famoso de la Antigüedad y consagrado a Apolo Pítico.

que turbaban y fascinaban a la multitud y se ganó la confianza de todos con su conducta. En efecto, al alzarse una ola gigantesca sobre la isla y sintiendo el pueblo temor, salió él solo al enfrentarse con el mar*** [201] le siguieron D
pulpos hasta el templo de Posidón. Transportando el más grande de ellos una piedra [202], Énalo la cogió y la consagró al dios y a esta piedra la llamamos Énalo [203]. «En resumen —dijo—, si alguien conociera la diferencia entre lo imposible y lo desacostumbrado, entre lo irracional y lo paradójico, un hombre tal, oh Quilón, sin creer ni desconfiar al azar, sería el más capacitado para observar, como tú recomendaste, la máxima: 'nada en demasía' [204].»

21

Después de éste, Anacarsis dijo que si, según ha supuesto muy bien Tales, en todas las partes más grande y más importantes del Universo [205] existe un alma, no es justo admirarse si las cosas mas hermosas se realizan por voluntad de la divinidad. «Pues el cuerpo es el instrumen- E
to del alma y el alma lo es de la divinidad [206]; y así como

---

201 Laguna en el texto, según Larsen y Wyttenbach.

202 Ateneo (466C) dice que lo que Énalo trajo del mar fue una maravillosa copa de oro.

203 Aceptamos la lectura del ed. de la Loeb, que pone *Énalon*, y no la *ei* de la edic. de la Teubner, que no da sentido a la frase.

204 Ésta y otras *máximas* eran atribuidas, en la Antigüedad, a cada uno de los Siete Sabios.

205 Esta idea aparece entre los griegos constantemente atribuida a Tales de Mileto. Así, Aristóteles, en su obra *Sobre el alma* 411a7, dice: «Algunos dicen que el alma está unida al universo, de donde proviene quizá el pensamiento de Tales de que todo está lleno de dioses.» Cf. Diels, *Frag. der Vorsokr.*, I, pág. 12 (A22).

206 Cf. Plut., *Mor.* 404B, 436F-437D y 588F-589F.

el cuerpo tiene muchos movimientos, cuyo origen está en el mismo, pero la mayoría y los más excelentes son producidos por el alma, del mismo modo también el alma obra una veces movida por sí misma, pero otras se ofrece a sí misma a la divinidad para que, utilizándola, la dirija y vuelva hacia donde ella quiera, ya que el alma es el más dócil de todos los instrumentos. Sería extraño —dijo— pensar que el fuego es un instrumento de la divinidad, y también el aire y el agua, las nubes y la lluvia, a través de los cuales salva y alimenta a muchos seres y mata y destruye a otros muchos, pero, en cambio, no hace simplemente nunca uso de los seres vivos para ninguna de las cosas que realiza. Es más verosímil que ellos, los seres vivos,
F que dependen del poder de la divinidad, le sirvan y se adapten a los movimientos de la divinidad aún más que los arcos se adaptan a los escitas [207], y las liras y las flautas a los griegos.» Después de esto, el poeta Quersias recordó entre las personas que habían sido salvadas milagrosamente a Cípselo [208], padre de Periandro. Los que habían sido enviados para matarlo, poco después de su nacimiento, abandonaron su empresa porque les había sonreído. Des-
164A pués lo buscaron, porque habían cambiado de opinión, pero no lo encontraron, pues su madre lo había escondido en un cofre [209]. Por este motivo también hizo construir Cípselo su capilla [210] en Delfos, pensando que la divinidad

[207] Cf. n. 63.

[208] Hdt. (V 92, 3) cuenta esta historia de Cípselo con muchos más detalles.

[209] El término griego para cofre es *kypsélē*, de donde viene el nombre de Cípselo.

[210] Especie de capilla-tesoro, como las que edificaron muchas ciudades griegas alrededor del templo de Apolo en Delfos, en donde eran de-

había contenido su llanto para que no lo encontraran los que lo buscaban. Pítaco, dirigiéndose a Periandro dijo: «Periandro, ha hecho bien Quersias mencionando esa capilla, pues he querido yo muchas veces preguntarte cuál era la razón de aquellas ranas, qué significan tantas ranas esculpidas en la base de la palmera [211] y qué relación guardan con el dios y con el que ha hecho la ofrenda.» Habiéndole B aconsejado Periandro que hiciera la pregunta a Quersias, ya que él lo sabía y acompañaba a Cípselo cuando éste consagró la capilla, Quersias, sonriéndose, dijo: «Eso yo no lo diré hasta que no averigüe por estos amigos el significado que ellos dan a las máximas: 'nada en demasía' y 'conócete a ti mismo', y aquella otra máxima famosa que ha apartado a muchos del matrimonio, que ha hecho a muchos desconfiados y a algunos incluso mudos: 'comprometerse trae desgracia'» [212]. «¿Por qué —dijo Pítaco— nos pides que te expliquemos esas cosas? Desde hace tiempo, en verdad, vienes alabando las fábulas compuestas por Esopo, referentes, según parece, a cada una de esas máximas.» Esopo, entonces, respondió: «Sólo cuando Quersias se burla

---

positados y custodiados los regalos por ellas donados. Cf., también, Plut., *Mor.* 400D.

[211] Esta palmera, que estaba hecha de bronce, es mencionada también por Plutarco en *Mor.* 399F. Aquí, Plutarco dice que la palmera y las ranas ya causaron la admiración de Diogeniano, pues la palmera no crece, como otros árboles, en los pantanos, ni las ranas se relacionan con el pueblo de Corinto, por ser símbolo o emblema de su ciudad.

[212] Cicerón (*De divin.* I 9) menciona la creencia en la facultad adivinatoria de las ranas, que explicaría su presencia en Delfos. Sobre el simbolismo de la rana, cf. la ed. de Robert Flacelière de los *Diálogos Píticos*, pág. 177 (pág. 61 n. 6). Este monumento de Cípselo, testimonio de la influencia oriental sobre los corintios del s. vii a. C., está decorado con símbolos de la renovación y la fecundidad.

c de mí, pero, cuando se pone serio, presenta a Homero como su inventor, y dice que Héctor 'se conoce a sí mismo', ya que, aunque atacaba a los demás,

rehuía el combate con Ayante Telamonio[213],

y que Odiseo era partidario de 'nada en demasía', al aconsejar a Diomedes:

Tidida, no me alabes demasiado ni me reprendas[214].

Y en relación con 'el comprometerse', otros piensan que Homero lo censuraba como un hecho despreciable e inútil cuando dice:

Despreciables son también las garantías de hombres des-
[preciables[215].

Pero nuestro Quersias afirma que la Desgracia[216] fue arrojada por Zeus, porque fue testigo de la garantía que Zeus dio cuando fue engañado en relación con el nacimiento de Heracles[217].» Solón, tomando la palabra, dijo: «Sin

---

213 *Il.* XI 542.

214 *Ibid.*, X 249. Cf. Plut., *Mor.* 57E.

215 Hom., *Od.* VIII 351. En el texto homérico se emplean el substantivo *engýē* «garantía» y el verbo *engýaō* «dar como garantía», que es el que encontramos en la máxima, que hemos traducido como: «comprometerse trae desgracia», que pensamos que recoge bien el sentido del texto griego, pero que no responde exactamente a la forma. La traducción literal sería algo así como: «da garantías *(engýa)* y la desgracia estará presente».

216 En griego *Átē*, diosa del castigo y la venganza. Personifica al «Error», la «Fatalidad», la «Culpa», etc.

217 Hom., *Il.* XIX 91-131. El pasaje homérico relata el origen de la supremacía de Euristeo sobre Heracles: Zeus se había comprometido a

duda debemos creer al gran sabio Homero, que dice: D

La noche ya se acerca: es bueno también obedecer a la
[noche [218].

Así pues, tras hacer las libaciones a las Musas y a Posidón y a Anfitrite, demos por terminado, si os parece, el banquete.»

Y este fin tuvo, oh Nicarco, aquella reunión.

---

dar la supremacía al «primer descendiente de Perseo que naciera», y éste, con ayuda de Hera que adelantó su nacimiento al de Heracles, fue Euristeo, a quien Heracles, a pesar de ser hijo de Zeus, tuvo que servir. El papel de *Átē* en este pasaje es el de haber obcecado e inducido a error a Zeus, quien la arrojó de su lado y juró que nunca más volvería al Olimpo.

[218] *Ibid.*, VII 282 y 293.

SOBRE LA SUPERSTICIÓN

INTRODUCCIÓN

Si nos atenemos al contenido de la obra, debemos señalar que *Perì deisidaimonías* [1], título con el que se nos

---

[1] A pesar de las puntualizaciones que se pueden realizar en relación con la traducción del término griego *deisidaimonía* por el latino *superstitio* y el castellano «superstición», el contenido del texto plutarqueo nos permite mantener esta versión tradicional del término griego en esta obra de Plutarco, por cuanto, en los ejemplos aducidos por Plutarco para explicar esta postura del hombre, como son, por ejemplo, los de Midas, Aristodemo y Nicias (168F-169A), éstos se comportan como personas «supersticiosas» en el sentido peyorativo que hoy le atribuimos a este adjetivo, ya que supone el alejamiento de una postura o creencia basada en la razón. Otra cosa es que, como ha estudiado muy bien H. A. Moellering (*Plutarch. On superstition*, Boston, 1963, págs. 42-92), en la obra de Plutarco, *deisidaimonía* abarque un campo conceptual más amplio que nos pueda recordar todavía su significación neutra, es decir, que sea un término que indique sólo «temor o respeto a los dioses», como parece corroborar el uso indistinto, en Homero, de la expresiones *theoús dediénai* y *theoús aidéisthai*, en la primera de las cuales encontramos la misma raiz que en *deisidaimonía* (la raíz del verbo *deídō* «temer»), y en la otra el verbo *aidéomai* «respetar, sentir respeto por o ante alguien». Sólo más tarde y a partir de la posibilidad de usar *deisidaimonía*, como resultado de este valor neutro, *malo* y *bono sensu*, este término a causa de factores varios pasó a ser empleado sólo o especialmente *malo sensu*, es decir, en el sentido con que lo usa principalmente Plutarco y que corresponde a nuestra versión del mismo como «superstición». Quizá

ha transmitido este tratado [2], no responde exactamente a los temas en él debatidos. Se trata, en efecto, más bien, de un trabajo sobre el ateísmo *(atheótēs)* y la superstición *(deisidaimonía)*, y no sobre ésta sola, en donde el autor intenta demostrar que la superstición es peor y más censurable que el ateísmo, ayudándose de numerosos ejemplos tomados tanto del presente histórico más inmediato como del pasado griego más remoto.

A pesar de que este tratado se encuentra en el *Corpus Planudeo* del siglo XIII, en el «Catálogo de Lamprias» en el número 155, y ha sido generalmente aceptado como una obra de Plutarco, sin embargo ha sido puesta en duda su autenticidad. La aparición por dos veces del nombre de

---

uno de esos factores estaría, como señala W. ABERNETTY en su obra *De Plutarchi qui fertur «de superstitione» libello*, tesis doct., Königsberg, 1911, pág. 4, en su empleo para indicar temor o respeto a dioses o démones malos: «est igitur *deisidaimonía* deorum malevorum timor, qui homines vexat et conficit». No obstante, las dificultades persisten y la traducción del término por «superstición» puede llevar a error, por cuanto el supersticioso en Plutarco cree en los dioses de la tradición, aunque de forma equivocada, basada principalmente en el temor; de ahí que M. SMITH, «*De superstitione* (*Moralia* 164E-171E)», en H. D. BETZ (ed.), *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leiden, vol. I, pág. 2, haya propuesto entender *deisidaimonía* como *scrupulosity*, y como mejor traducción la de: «fear of the supernatural beings». Cf., también, H. ERBSE, «Plutarchs Schrift *Peri deisidaimonías*», *Hermes* 80 (1952), 296-314.

[2] El «Catálogo de Lamprias» cita este tratado bajo el título de *Perì deisidaimonías pròs Epíkouron*, que F. C. BABBITT, *Plutarch's Moralia*, II, Londres, 1971, pág. 452, explica como conclusión falsa del compilador del Catálogo, quien, al leer al principio del tratado: «Un hombre cree, por ejemplo, que los átomos y el espacio vacío son el principio de todas las cosas. Su opinión es falsa», pensó que el resto de la obra era igualmente hostil a Epicuro, de donde el añadido, en el título, con el nombre de Epicuro.

Plutarco en 170A no ha sido tenida en cuenta por sus detractores, antes bien, como señala M. Smith [3], ha servido incluso para aumentar las dudas, ya que este hecho atípico puede, más bien, señalar a un falsificador que compuso la obra después de la época de Plutarco, o a un interpolador que incluyó el nombre de Plutarco, porque pensaba que era el autor o porque quería que los demás lo creyeran así. No obstante, la mayoría de los estudiosos aceptan la autoría plutarquea. Wyttenbach [4], por ejemplo, en sus comentarios a *Moralia* escribe lo siguiente: «Liber *(Perì deisidaimonías)* vere Plutarchus quamvis veteribus non diserte memoratus... A ipse se nominatim 'Plutarchum' profitetur scriptor (170A), quod nisi faceret, tamen forma et oratio ipsum manifesto auctorem prodebat», es decir que este gran conocedor de la obra de Plutarco tampoco concede demasiada importancia al hecho de que el nombre de Plutarco aparezca en el tratado porque la forma y el estilo lo señalan a él como su autor. En esta misma posición se sitúa K. Ziegler [5] cuando, al tratar este mismo problema, dice que la obra por su forma y por su contenido fue escrita, efectivamente, por Plutarco, aunque en sus años de juventud. Alfred y Maurice Croiset, en su *Histoire de la Littérature grecque* [6], al destacar, como otros autores, el tono apasionado con el que está escrito este tratado, piensan que es una de las obras más antiguas de Plutarco, y H. A. Moellering [7], que se inclina, igualmente, por esta mis-

---

[3] «*De superstitione...*», en BETZ (ed.), *Plutarch's Theological Writings...*, pág. 1 y n. 7 de la misma página.

[4] *Plutarchi opera Moralia.* VI: *Animadversionum Primus,* Oxford, 1810, Pars II, 993.

[5] En *RE,* s. u. *Plutarchos,* col. 825.

[6] París, 1901, pág. 504.

[7] *Plutarch...*, pág. 18.

ma opinión, cuando se adhiere a la propuesta de la autenticidad a la que dedica las primeras páginas de su libro, piensa: «The form and content indicate that we are here dealing with a product of Plutarch's youth.» Todos estos estudiosos defienden, pues, la paternidad de Plutarco por la forma y el contenido de la obra, aunque la sitúen en los primeros años de su producción literaria.

Efectivamente, como dice W. Abernetty [8], el estilo de este tratado responde a las características del estilo plutarqueo, ya que en él, como en otras obras de Plutarco, se evita el hiato, se usan formas del dialecto ático y los términos de poetas áticos; el autor procura dar a su estilo un sonido agradable, cerrando sus frases con cláusulas rítmicas, aunque no siga servilmente a los escritores áticos, pues imita también a los escritores de su época, siguiendo el lenguaje popular de la diatriba; toma términos de la medicina, del arte de la pesca y del arte náutico, emplea diminutivos, asíndeton, polisíndeton e isocolon y atribuye a las cosas inanimadas acciones, sensaciones y afectos; por último, introduce personajes imaginarios e imita a Homero. Así, por todos estos rasgos de estilo, se admite que estamos ante una obra escrita siguiendo las artes escolares de la retórica [9], así como el estilo de los escritores cínicos, que aquí partiría de la obra de Teofrasto y Menandro.

Por su parte, los que han negado la autenticidad se han basado en una serie de contradicciones, que el mismo Abernetty [10] recoge, en relación con otras obras de Plutar-

---

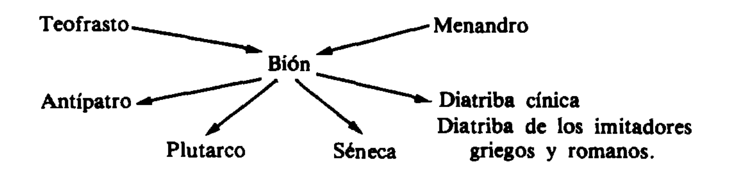
[8] *De Plutarchi...*, págs. 65 y sigs.

[9] Cf. Ziegler, *Plutarchos*, col. 826; F. Kraus, *Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im plutarchischen Schriftenkorpus*, tesis doct., Nuremberg, 1912, págs. 69-76, y R. Jeuckens, *Plutarch von Chäronea und die Rhetorik*, tesis doct., Estrasburgo, 1888.

[10] *De Plutarchi...*, págs. 74-79.

co. Entre ellas se destacan las siguientes: no parece el autor de *Sobre la superstición* creer demasiado en el Hades; tiene mejor opinión del impío que del supersticioso, como ya decíamos al principio de esta breve introducción al comentar el título del tratado; no cree en la existencia de los démones, que no se diferencian de los dioses y, en todo caso, éstos tienen más poder, y, por último, acusa a los mitos y a Homero, porque dicen cosas vergonzosas de los dioses.

Mientras estas contradicciones las atribuye algún autor, como Ziegler [11], al tono retórico con el que está escrita la obra, Abernetty [12] intenta buscar en las posibles fuentes de ella la explicación a las mismas y, tras rechazar a autores como Teofrasto, Menandro, Antípatro y Séneca, propone a Bión de Borístenes, autor cínico citado en la obra (168D), como posible autor de un libro sobre la superstición y el ateísmo, que habrían usado no sólo Plutarco, sino otros autores como Séneca, posiblemente Antípatro y la diatriba cínica, siendo Teofrasto y Menandro, a su vez, fuentes de Bión, con los que el esquema quedaría así:



En efecto, dice Abernetty, Plutarco imitó, de principio a fin, a Bión, pero dejando algunas cosas que iban contra su pensamiento y añadiendo otras. El nombre de Plutarco en 170A,

[11] *Plutarchos*, col. 826.

[12] *De Plutarchi...*, págs. 79-100.

añade, ha sustituido posiblemente al de Bión en la obra que sirvió de fuente.

Frente a esta fuente cínica, M. Smith [13] ve en ella rasgos de la doctrina epicúrea, mientras que Ziegler [14] piensa que la pretensión de Abernetty de señalar una única obra, la de Bión, como fuente única del *Perì deisidaimonías* es demasiado ingenua.

Este breve resumen en torno a la problemática que ha planteado el contenido de este tratado podríamos terminarlo, dejando abierta la polémica, haciendo nuestra la opinión expresada en las palabras con que Moellering [15] termina su libro: «Se puede citar a Plutarco contra Plutarco. Pero esto no debe ser un proceder ni arbitrario ni hostil. Es falso no tener en cuenta los extensos temas y el movimiento general de la teología de Plutarco, cuando se evalúan ciertas aberraciones y tensiones. Si se hace esto, aunque se hace incuestionablemente claro que, mientras que mantienen una estricta coherencia de propósito, Plutarco reaccionó de diferentes maneras y de modos distintos ante el complejo problema de la *deisidaimonía*, hay aún armonía, a pesar de la poco frecuente discordancia y hay aún coherencia a pesar de la ocasional inconsistencia.»

[13] «*De superstitione...*», en BETZ (ed.), *Plutarch's Theological Writings...*, pág. 6.

[14] *Plutarchos*, col. 826.

[15] *Plutarch...*, págs. 156-157.

SOBRE LA SUPERSTICIÓN

164E

1

La ignorancia y el desconocimiento sobre los dioses corren ya desde su origen por dos canales, de los cuales, el uno produce, en los caracteres obstinados, como en suelos duros, el ateísmo, y el otro, en los caracteres blandos, como en suelos húmedos, la superstición [1]. En realidad, toda opinión falsa, sobre todo en torno a estas cuestiones, es perniciosa, pero cuando también está presente la pasión, es más perniciosa. En efecto, toda pasión parece ser una herida que se inflama [2]; y, así como las luxaciones de los miembros [3] acompañadas de heridas son más penosas, del

[1] Este doble error, el ateísmo y la superstición sobre los dioses, lo comenta también PLUTARCO, en *Vida de Alejandro* 75 (706B) y en *Vida de Camilo* 6 (132C). En cuanto a la doctrina de la ignorancia como fuente de los vicios, cf. PLATÓN, *Protágoras* 360a. Por el contrario, Sócrates consideraba a la virtud como una ciencia, cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* VI (1144b28). Plutarco sigue, por tanto, a Sócrates.

[2] Plutarco parece seguir, en este punto, a los estoicos, que, como los cínicos, luchaban contra toda emoción y buscaban la *apátheia*, «la insensibilidad».

[3] Como en otros lugares, Plutarco toma ejemplos y términos del campo de la medicina y compara los vicios con las heridas. Cf. J. DRONKERS, *De comparationibus et metaphoris apud Plutarchum*, tesis doct., Utrecht, 1892, pág. 13.

mismo modo lo son los extravíos del alma, si van acompañados de la pasión. Un hombre cree, por ejemplo, que los átomos y el espacio vacío son los principios de todas las cosas [4]. Su opinión es falsa, pero no causa herida alguna, ni palpitaciones del corazón, ni dolor que perturbe.
165A Un hombre entiende que la riqueza es el bien más grande. Esta falsedad encierra veneno, roe su alma, lo confunde, no le deja dormir, lo llena de tormentos, lo empuja contra las rocas, lo ahoga y lo priva de la libertad de expresión. A su vez, algunos piensan que la virtud y el vicio son algo corporal [5]. Este error es igualmente torpe, pero no es digno de lamentos y quejas. Sin embargo, hay juicios y opiniones como éstos:

Oh infortunada virtud, tú eras en efecto una palabra,
pero yo te practiqué como una realidad [6],

omitiendo la «injusticia que produce riqueza» y el «libertinaje que engendra toda clase de placer», éstos son dignos de que los compadezcamos y los rechacemos, pues produ-

---

[4] Se refiere a las teorías de Epicuro, procedentes de Demócrito y Leucipo, según las cuales el universo estaría formado por movimientos combinados de átomos, que se unen en un punto del tiempo por causas puramente naturales.

[5] La referencia es a los estoicos, que atribuyen todas las cualidades al cuerpo. Cf. PLUT., *Mor.* 1084A, y SÉNECA, *Carta* 93, donde se trata por extenso esta cuestión.

[6] De autor desconocido. Cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Adespota*, núm. 374. DIÓN CASIO, XLVII 49, nos cuenta cómo estos versos fueron pronunciados también por Bruto, el asesino de César, antes de suicidarse. También habrían sido pronunciados por Heracles, al morir sobre el monte Eta. D. WYTTENBACH, *Animadversiones in Plutarchi Moralia,* Leipzig, 1821, pág. 1001, piensa que son de una tragedia de Eurípides no conservada.

cen muchas enfermedades y pasiones, como larvas y gusanos, en las almas donde se encuentran.

2

Y bien, sobre las cosas que trata nuestro discurso: el ateísmo, al ser una opinión falsa de que no existe nada feliz e incorruptible, parece que, por su falta de fe en la divinidad, lleva hacia una especie de insensibilidad y, para él, el resultado de no creer en los dioses es el no temerlos. Pero la superstición, como lo muestra también su nombre [7], es una opinión emocional y una creencia que produce un miedo que humilla y desalienta al hombre que cree que los dioses existen, pero que son adversos y funestos. Pues, en efecto, el ateo parece ser inflexible ante la divinidad, pero el supersticioso, agitado de forma no conveniente, se extravía. Sin duda, la ignorancia engendra en uno la falta de fe en aquello que le puede ayudar e impone, en el otro, la opinión de que es dañoso. Por esto, el ateísmo es un razonamiento falso, y la superstición una emoción nacida de un razonamiento falso.

B (margin, line 1); C (margin, before last line)

[7] El término griego *deisidaimonía* significa «temor a los dioses». Cf. W. Otto, «Religio und superstitio», *Archiv f. Relig.* XII (1909), 548. El significado peyorativo que conocemos en Plutarco se encuentra ya en Menandro. Cf. Ernst Riess, «On Ancient Superstition», *TAPhA* XXVI (1895), 40. Plutarco llama «supersticiosos» a los que creen que los dioses causan mal a los hombres igual que los *daímones*. Sobre el significado de *deisidaimonía* en la Antigüedad, principalmente en Plutarco, y en el *N. T.*, cf. ahora H. A. Moellering, *Plutarch. On superstition*, Boston, 1963, págs. 42-48, y M. Smith, «*De Superstitione 'Moralia* 164E-171E'», en H. D. Betz (ed.), *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, I, 1972, págs. 1-18.

3

Ciertamente, todas las enfermedades y pasiones del alma son vergonzosas, pero en algunas se encuentra esplendor, sublimidad y exaltación a causa de su poder de elevación, ninguna, podríamos decir, es despojada de un impulso emprendedor. Pero también este reproche general es, sin duda, propio de toda pasión, pues, arrancada por fuerza por los impulsos prácticos, apremia y pone en tensión a la razón. Sólo el temor, por estar necesitado tanto
D de audacia como de razón, mantiene su irracionalidad impotente, embarazosa e incapaz. Por este motivo a lo que ata y, a la vez, perturba el alma se ha llamado terror y espanto [8]. Pero, de todos los temores, el más impotente y el más embarazoso es el de la superstición. El que no navega no teme el mar, ni el que no presta servicio militar a la guerra, ni a los bandidos el que se está en casa, ni al falso acusador el pobre, ni a la envidia el ciudadano corriente, ni al terremoto el que está entre los gálatas [9], ni al rayo el que está entre los etíopes [10]; pero el que teme a los dioses teme a todas las cosas, a la tierra, al mar, al aire, al cielo, a la obscuridad, a la luz, al rumor, al silencio, al sueño. Los esclavos, mientras duermen, se olvi-

---

[8] Etimología arbitraria de Plutarco que hace derivar el término griego *deîma* de *déein* «atar» y *tárbos* de *tarássein* «perturbar». En realidad, se relacionan con los verbos *deídō* «temer» y *tarbéō* «espantarse».

[9] Seguramente se refiere al pueblo que, en la Antigüedad, habitaba en el interior de Asia Menor. También se podría referir, sin embargo, a los habitantes de la Galia, que comprendía, sobro todo, el N. de Italia, Francia y Bélgica. Cf. ARIST., *Ét. Nic.* III 7, y PLINIO, *Historia Natural* II 80 (195).

[10] Habitantes de Etiopía en África. Posiblemente en la parte norte, fronteriza con Egipto.

dan de sus amos; el sueño aligera las cadenas a los prisio- E
neros, las inflamaciones en las heridas, las salvajes corrosiones de la carne y los dolores vivos abandonan a los que duermen,

¡Oh amado hechizo del sueño protector contra la enfer-
[medad,
cuán suave te llegaste a mí cuando lo necesitaba! [11].

La superstición no permite decir esto de ella, pues sola no termina con el sueño ni deja, en verdad, al alma reponerse y reanimarse, apartando de sí las amargas y pesadas opiniones en torno a la divinidad, sino que, como si estuviera en el lugar de tormento de los impíos [12], en el sueño de los supersticiosos, suscitando imágenes escalofriantes, apariciones portentosas y diversos castigos, y confundiendo al alma infeliz, la aparta del sueño con ensueños, fustigándose y castigándose ella misma como lo haría otra per- F
sona, aceptando órdenes terribles e inauditas. Luego, cuando se despiertan estas personas, no desprecian estos sueños, ni se ríen de ellos, ni se alegran de que nada de lo que les perturbó fuera verdad, sino que, después de huir de la sombra del engaño, que no encerraba mal alguno, en estado de vigilia se engañan a sí mismos, perturban y 166A
agotan, viniendo a dar en hombres charlatanes e impostores [13] que les dicen:

[11] EURÍPIDES, *Orestes* 211-212.

[12] Cf. PLUT., *Mor.* 818F y 975B.

[13] PLAT., *República* 364b, censura también a estos hombres que, recorriendo las tierras, predecían por dinero el futuro a los supersticiosos, y purificaban e iniciaban en los ritos sagrados.

Pero si una visión durante el sueño te causa temor,
y se te mostró el tropel de la infernal Hécate[14],

llama a la vieja bruja y sumérgete a ti mismo en el mar[15],
y, sentándote en la tierra, permanece allí todo un día[16].

Oh griegos que habéis adoptado torpes costumbres bár-
[baras[17]

---

[14] De autor desconocido; cf. NAUCK, *Trag. Graec. Frag., Adespota,* núm. 375. Hécate es una diosa afín a Ártemis. Hesíodo la hace hija de Asteria y Perses y descendiente, por tanto, de los Titanes. Es, pues, una divinidad independiente de los dioses olímpicos. Sus prerrogativas se extienden a todos los dominios, pero poco a poco se la considera como la divinidad que preside la magia y los hechizos. A magos y brujas se les aparecía en formas distintas de animales: yegua, perra, loba, etc. Como diosa del Orco, recibe aquí el nombre de ctónica o infernal. El tropel que la acompañaba estaba compuesto de las almas de aquellos que habían muerto intempestivamente o habían sido muertos con violencia o, al no haber sido enterrados, no encontraban descanso en el más allá. Cf. E. ROHDE, *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos,* trad. cast., Barcelona, 1973, págs. 357 y sigs., y M. P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen,* Leipzig, 1906, págs. 394 y sigs.

[15] El rito purificatorio por la inmersión en el mar se encuentra, prácticamente, en todos los pueblos. Cf. A. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen im Altertum, georned nach attischen Kalender,* Leipzig, 1898, págs. 214 y sigs., y ARISTÓFANES, *Ranas* 1340, donde se recoge la costumbre griega de purificarse con agua por la mañana, cuando se había tenido la noche anterior un sueño funesto. De todas formas, este rito de purificación por medio de purgativos, que recomendaban los magos y brujas para liberarse de espíritus malignos, parece que fue introducido en el Ática, desde Tracia, por los sacerdotes órficos (cf., entre otros, ROHDE, *Psique...,* págs. 382 y sigs.).

[16] Los magos mandaban sentarse en la tierra al supersticioso que purificaban. Cf. DEMÓSTENES, XVIII 313, y C. A. LOBECK, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis,* Königsberg, 1829, pág. 646.

[17] EUR., *Troyanas* 764. Entre los griegos, caracterizaba a los bárbaros la atrocidad de sus suplicios. Cf. HERÓDOTO, IX 79, y ESQUILO, *Euménides* 186 ss.

a causa de la superstición, como mancharse de lodo, revolcarse en el fango [18], festejar el sábado [19], echar sobre la tierra el rostro [20], sentarse torpemente delante de los dioses y postraciones inauditas [21].

Los que tenían interés por salvar la música antigua ordenaban a los tocadores de cítara cantar correctamente con la boca, y nosotros pedimos que se ruegue a los dioses con la boca pura y justa, y no observar si la lengua de B las víctimas puesta sobre las entrañas está limpia y derecha [22], mientras, torciendo y ensuciando la nuestra con

[18] Se trata de la purificación que realizaban los iniciados en los misterios órficos, pues enseñaban que en los Infiernos las almas impuras eran castigadas a yacer en el lodo y en el fango. Cf. PLAT., *Fedón* 69c, y *Rep.* 365e. Si ésta era la pena, pensaban que si ya en vida la sufrían, no la tendrían que soportar tras la muerte, de ahí este tipo de purificaciones.

[19] El sábado era el día festivo de los judíos. Por superstición los griegos imitaban, al parecer, este rito, que Plutarco censura, más adelante, en este mismo tratado. M. RICARD, en nota *ad loc.*, dice que no se refiere aquí Plutarco a los judíos, pues en época de César y de Augusto había griegos y romanos que celebraban el sábado, no porque hubieran abrazado la religión judía, sino porque la superstición les hacía adoptar, indeferentemente, toda suerte de cultos extranjeros. Cf. JUVENAL, *Sátiras* XIV 100.

[20] Esta forma de adoración era común entre los bárbaros en relación con los dioses y con los hombres importantes, como los reyes. Cf. *Génesis* 42, 6, en donde, por ejemplo, los hermanos de José se postran ante éste. Los griegos la consideraban una adoración torpe y la rechazaban. Cf. C. SITTL, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig, 1890, páginas 178 y 186.

[21] Los persas postrados en tierra veneraban a su rey. Cf. JENOFONTE, *Ciropedia* VIII 3, 14. Esto es lo que tenía *in mente* Plutarco, de ahí que el término griego se podría traducir por bárbaras. Igual que Plutarco, ya el autor cómico Éupolis, del siglo V a. C., había atacado, en su obra *Baptis*, estos ritos (cf. KOCK, *Com. Att. Frag.*, I, págs. 273 y sigs.).

[22] Generalmente eran otras las partes del animal sacrificado, como el corazón, el hígado, los riñones, etc., las que se usaban para la adivina-

nombres extraños y palabras bárbaras [23], deshonramos y transgredimos la dignidad divina y ancestral de nuestra veneración a los dioses. Pero el poeta cómico [24] no habló sin gusto en cierta ocasión, al referirse a los que adornan con oro y plata sus lechos:

Lo único que los dioses nos dieron gratis,
el sueño, ¿por qué te lo haces costoso a ti mismo?

También al supersticioso se le puede decir: «Lo que los dioses nos dieron como olvido y descanso de nuestros males, ¿por qué lo conviertes en un castigo duradero y penoso
c para ti mismo, cuando tu pobre alma no puede huir hacia otro sueño? Heráclito [25] dice que los que estan despiertos tienen un solo mundo que es común para todos, pero cada uno de los que duermen se vuelve hacia el suyo particular. Pero, para el supersticioso, no existe ningún mundo común ni particular, pues, ni cuando está despierto usa su inteligencia, ni cuando está dormido se libera de

---

ción en Grecia, pero también la lengua cortada solía ser entregada al arúspice. Cf. P. Stenzel, «Die Zunge der Opfertiere», *Neue Jahrb. für Philol. und Pädag.* 119 (1879), 687 y 691.

[23] Se refiere a las palabras caldeas, egipcias, fenicias, etc., que los supersticiosos, que habían adoptado cultos de diferentes naciones, usaban en sus plegarias y que pronunciaban mal. De todas formas, aquí se encuentra implícita la creencia antigua de que el nombre del dios estaba unido estrechamente al dios mismo y, por eso, en la magia, era importante conocer bien el nombre del dios. Cf., entre otros, A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1910, págs. 111 y sigs., y R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 1910, págs. 17 y sigs.

[24] Probablemente es un poeta de la Comedia Nueva, quizá Menandro, por quien Plutarco sentía admiración. Cf. Kock, *Com. Att. Frag.*, III, pág. 438.

[25] Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, pág. 95.

la perturbación, sino que su razón sueña, y el temor está siempre despierto y no existen huida ni cambio posibles.

4

Polícrates [26] fue un tirano terrible de Samos, como lo fue Periandro [27] de Corinto, pero nadie temía a estos hom- D
bres cuando se trasladaba a una ciudad libre y democrática. Pero el que teme el gobierno de los dioses como a una tiranía sombría e inexorable, ¿a dónde se trasladará, a dónde huirá, qué tierra encontrará sin dioses, qué mar? ¿Sumergiéndote en qué parte del mundo y ocultándote a ti mismo, oh desdichado, puedes creer que vas a escapar a la divinidad? Incluso para los esclavos que han desesperado de obtener la libertad, existe una ley que les permite pedir ser vendidos y cambiar, así, su amo por otro más moderado. Pero la superstición no permite un cambio de los dioses, ni es posible encontrar un dios al que no tema el que teme a los dioses de sus padres y de su raza, el que se estremece ante sus salvadores y bienhechores [28] y teme a aquellos a los que pedimos la riqueza, la prosperidad, la paz, la concordia y el éxito de nuestros mejores

---

[26] Hijo de Éaces y contemporáneo de Creso, rey de Lidia y de Amasis, faraón egipcio, siglo VI a. C.

[27] Hijo de Cípselo, siglos VII-VI a. C., fue contado a veces entre los Siete Sabios de Grecia, más por su amor a la adulación que por su virtud. Bajo su mandato, Corinto conoció una gran prosperidad material. Plutarco se contradice, pues en su *Banquete de los Siete Sabios* lo describe como un tirano sabio y de carácter moderado. Seguramente sigue aquí a algún autor cínico, para quien todo tirano era un hombre malo y despreciable.

[28] Dos sobrenombres aplicados con frecuencia por los griegos a sus dioses. Cf., por ej., SÓFOCLES, *Edipo Rey* 150 (a Febo Apolo), y TUCÍDIDES, I 126, 6 (a Zeus).

discursos y acciones. Luego, éstos piensan que el ser esclavos es una desgracia y dicen:

E *Para un hombre y para una mujer es una desgracia [terrible*
convertirse en esclavo y tener unos amos crueles[29].

Pero, ¿cuánto más terrible es ⟨pensar que se padece⟩ a unos amos a los que no se puede evitar, de los que uno no se puede escapar y contra los que uno no se puede sublevar? Para un esclavo hay un altar en el que puede refugiarse, y existen muchos santuarios sagrados para los ladrones[30], y los que huyen de los enemigos, si se cogen a la estatua de un dios (o a un templo), recobran el ánimo, pero el supersticioso se estremece, se espanta y tiene miedo sobre todo ante esas cosas, en las que los que temen las cosas más terribles ponen sus esperanzas. No hace falta
F alejar al supersticioso de los templos, en ellos sufre ya castigo y tormento. ¿Qué necesidad hay de hablar más? «El límite de la vida para todos los hombres es la muerte»[31], pero ésta no lo es de la superstición, sino que sobrepasa las fronteras más allá de la vida, haciendo que el temor sea más duradero que la vida y uniendo a la muerte la idea de males eternos y creyendo que, cuando ponga fin a sus dificultades, empiezan las cosas a las que no podrá
167A poner fin. Se abren ciertas puertas abismales del Hades[32]

---

[29] De un autor de tragedias desconocido; NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Adespota,* núm. 376.

[30] Es decir, que son respetados por los ladrones, frente a la otra interpretación posible, aceptada por otros autores, que interpretan que incluso los ladrones encuentran refugio en estos santuarios. Seguimos a M. Ricard.

[31] DEM., XVIII 97, citado de nuevo en PLUT., *Mor.* 333C.

[32] En época homérica, ya se creía que el Hades tenía puertas (cf. *Odisea* XI 571; *Ilíada* XXIII 74, V 646 y IX 312).

y ríos de fuego [33] y efluvios de la Éstige [34] se mezclan juntamente, y la obscuridad [35] se llena de numerosas imágenes fantasmales [36], que traen visiones molestas y voces quejumbrosas, y jueces y verdugos [37], abismos y hondonadas llenas de innumerables males [38]. De esta forma, la desgraciada superstición todas cuantas cosas de las que huye para no padecerlas, por esperarlas, se las procura a sí misma sin poder evitarlo.

5

Ninguna de estas cosas se encuentra en el ateísmo, pero su ignorancia es penosa, y el despreciar y el estar ciego en cosas tan importantes es una gran desgracia para el alma, pues es como si hubiera sufrido la extinción de lo más brillante y más excelente de sus numerosos ojos, el conoci- B
miento de la divinidad, pero, como ya se ha dicho, no se encuentran directamente en esta opinión lo pasional, ulceroso, perturbador y envilecedor. Platón [39] dice que la

---

[33] No es raro encontrar la mención de ríos de fuego en otros escritores que describen el Hades (cf. LUCIANO, *Historia verdadera* II 30).

[34] Ya citados por HOMERO en *Odisea* X 514. Cf., también, *Ilíada* II 755.

[35] Otros autores nos hablan también de la obscuridad del Hades o Infiernos. Por ej., ARISTÓF., *Ran.* 273.

[36] Sobre imágenes fantasmales en el Hades o los Infiernos, cf. ARISTÓF., *Ran.* 285 ss., y VIRGILIO, *Eneida* VI 289.

[37] Los órficos y pitagóricos creían que las almas de los muertos eran juzgadas y que las malas eran condenadas. Cf., por ej., L. RUHL, «De mortuorum iudicio», *RGVV* II 2 (Giessen, 1903), 33-105.

[38] Los términos correspondientes en griego se encuentran usados en lugar del Hades o aparecen unidos comúnmente a él. Los órficos enseñaban que este lugar estaba lleno de males.

[39] Una adaptación libre de *Timeo* 47d.

música [40], la creadora de la armonía y del orden, fue dada a los hombres por los dioses, no para molicie y halago de los oídos, sino que se encuentra allí para volver de nuevo a su orden y contrarrestar debidamente la perturbación y el extravío de los ciclos y armonías del alma, que en el cuerpo, por falta de cultura y elegancia, se llena de arrogancia de muchas maneras a causa de la intemperancia y el error.

c *Cuantas cosas no ama Zeus* —dice Píndaro— *se asustan*
[cuando la voz escuchan de las Piérides [41],

pues, efectivamente, se llenan de cólera y se irritan, como dicen que se enloquecen, se excitan y, al final, se despedazan a sí mismas las hembras de los tigres, cuando son rodeadas de ruidos de tambores [42]. Ciertamente, el mal es menor para aquellos a los que a causa de la sordera y el embotamiento de su oído, les sobreviene una indiferencia e insensibilidad hacia la música.

Tiresias era desgraciado porque no podía ver a sus hijos ni a sus parientes; pero Atamante y Ágave [43] eran más

---

[40] PLATÓN enseña que la música y la gimnasia son los fundamentos de la educación, cf. *Rep.* II 376e, y que liberan a los educados de la molicie y la crueldad, cf. *ibid.* 410c.

[41] Nombre de las Musas. PÍNDARO, *Pítica* I 13 (25). Citado también en PLUT., *Mor.* 746B y 1095E.

[42] Cf. *ibid.*, 144D.

[43] Cf. OVIDIO, *Metamorfosis* III 320 ss., con la historia de Tiresias, y IV 481-542, con la historia de Atamante y Ágave. Tiresias, célebre adivino de Tebas, según la leyenda fue cegado por Palas Atenea o por Hera. Su vida está íntimamente ligada al ciclo tebano. Atamante, hijo de Éolo, y rey de Orcómeno en Beocia, enloquecido por la diosa Hera, mató a su hijo Learco, confundiéndolo con un ciervo (cf. APOLODORO,

desgraciados, pues los vieron como leones y ciervos. Y, para el enloquecido Heracles [44], hubiera sido, sin duda, más conveniente no haber visto ni haberse dado cuenta de que sus hijos estaban presentes que tratar como a enemigos a los seres más queridos.

6

Entonces, ¿qué? ¿No te parece que la pasión de los D ateos, en relación con la de los supersticiosos, presenta una diferencia de este tipo? Aquéllos no ven a los dioses en absoluto, éstos notan su presencia; aquéllos no creen que existan, éstos piensan que su bondad es temible, su afecto paternal tiránico, su protección funesta y su falta de ira salvaje y bestial. Después creen, con los que trabajan en metal, piedra y cera, que los cuerpos de los dioses son semejantes a los de los hombres [45], y así los modelan, arreglan y adoran. Pero desprecian a los filósofos y políticos que tratan de probar que la majestad de la divinidad está unida a la bondad, magnanimidad, a la benevolencia y a la solicitud. Así pues, los unos poseen insensibilidad e in- E

Biblioteca I 84 y III 28). Ágave, hija de Cadmo y madre de Penteo, rey de Tebas, mató a éste durante una celebración báquica, creyendo que era un león (cf. EUR., *Bacantes* 1105, 1174 y 1212 ss., y APOL., *Bibl.* III 36).

[44] Sobre la muerte de los hijos de Heracles por su padre, cf. EUR., *Heracles* 922-1025. Heracles, enloquecido, mató a sus tres hijos, habidos con Mégara, hija de Creonte, rey de Tebas.

[45] Ataca Plutarco con vehemencia a aquellos que veneran las estatuas de los dioses como si fueran los dioses mismos y que dicen que la divinidad es semejante a los hombres. En este ataque sigue a los cínicos, como Antístenes, cf. W. CAPELLE, *Historia de la filosofía griega*, trad. cast., Madrid, 1976, pág. 308.

credibilidad hacia las cosas que son útiles; los otros, perturbación y miedo a las mismas cosas. Y, en general, el ateísmo es una indiferencia hacia la divinidad, que no conoce el bien, y la superstición es una multitud de sensaciones que supone que el bien es malo. Los supersticiosos temen a los dioses y se refugian en los dioses, los adulan y vituperan [46], les suplican y los censuran.

La suerte común de los hombres es no ser feliz en todas las cosas,

pues aquéllos [47] *no tienen enfermedades ni envejecen,*
desconocen los trabajos, escaparon
al ruidoso estrecho de Aqueronte,

F dice Píndaro [48], pero las pasiones y acciones humanas están mezcladas con circunstancias que, unas veces, corren hacia un sitio y, otras, hacia otro.

7

Ea, observa en primer lugar al ateo en circunstancias no deseadas por él y examina con cuidado su disposición. Si en lo demás es moderado, cómo sufrirá en silencio su fortuna actual y cómo tratará de procurarse a sí mismo ayuda y consuelo; pero, si lo soporta mal y está muy molesto, cómo dirigirá todos sus lamentos contra la fortuna

---

[46] Los supersticiosos se creían dueños de un arte mágica con la que podían ser superiores a los dioses, y, además, ese arte les enseñaba que era útil maldecir a los dioses y démones, cf. L. RADERMACHER, «Schelten und Fluchen», *Archiv f. Relig.* XI (Leipzig, 1908), 11-22.

[47] Los dioses.

[48] *Fr.* 143 (CHRIST), citado por PLUTARCO, de nuevo, en *Mor.* 763C y 1075A.

y la casualidad [49] y cómo gritará que nada sucede con arreglo a la justicia ni por la providencia, sino que todas las cosas de los hombres marchan y se arrastran confusa y desordenadamente. Ésta no es, sin embargo, la actitud del supersticioso, sino que, si ocurre un mal muy pequeño, se sienta, inventando con su tristeza otros padecimientos penosos, grandes, irremediables, y se aflige a sí mismo con espantos, temores, sospechas y perturbaciones, asaltado por toda clase de lamentos y gemidos; pues él ni acusa de todo a un hombre ni a la fortuna ni a la ocasión ni a él mismo, sino a la divinidad, y dice que de aquí procede y se arroja sobre él un flujo demónico de ruina y que, no porque es un hombre odiado por los dioses, es castigado y paga su pena, suponiendo que todo lo sufre convenientemente por su propia culpa. Pero el ateo, cuando está enfermo, tiene en cuenta y recuerda sus comilonas y borracheras, los desórdenes en su forma de vivir o las fatigas excesivas o los cambios desacostumbrados de aires y de lugares; después, si ha fracasado en la administración pública y ha caído en una mala reputación ante el pueblo o en calumnias ante un jefe, busca la causa en sí mismo y en las cosas que lo rodean.

168A (y la casualidad … arre-); B (sino a la divinidad … se arroja)

¿Dónde falté?, ¿qué hice?, ¿qué obligación mía no
[cumplí? [50].

[49] Los estoicos creían que el mundo estaba regido por una cierta providencia, no por la fortuna, cf. VON ARNIM, *St. Vet. Frag.*, I: *Zenón de Citio*, fr. 176, mientras que los cínicos creían que era la fortuna la que lo regía, cf. DIÓN CRISÓSTOMO, *Or.* LXIII, LXIV y LXV. Plutarco debió de conocer y hacer uso de las diatribas cínicas y estoicas al respecto.

[50] PITÁGORAS, *Carmina aurea* 42, citado también en PLUT., *Mor.* 515F.

C Para el supersticioso, en cambio, toda enfermedad del cuerpo [51], pérdida de riquezas, muertes de hijos, desgracias y fracasos en los asuntos públicos, quieren decir golpes de la divinidad y ataques de un espíritu [52]. Por ello, no se atreve a pedir ayuda ni a terminar con lo que le sucede ni a curarlo ni a oponérsele, no vaya a ser que parezca que lucha con la divinidad y que, cuando es castigado, se pone en contra de ella, sino que, cuando está enfermo, arroja al médico de su casa y, cuando está triste, cierra la puerta al filósofo que desea advertirle y consolarlo. «Déjame, hombre, pagar mi pena —dice—, yo, el impío, el maldito, el odiado por los dioses y espíritus divinos» [53]. Es posible que un hombre que no cree que los dioses existen, principalmente cuando está triste y sometido a una emoción intensa, se limpie las lágrimas, se corte el cabello
D y se quite el manto [54], pero ¿qué le dirías a un supersticioso o cómo le ayudarías? Se sienta fuera de su casa con un saco y ceñido con harapos sucios [55]; muchas veces, mientras da vueltas desnudo [56] en el barro, confiesa algunas

---

[51] Los griegos pensaban que todas las enfermedades eran enviadas por los dioses, cf., por ej., Hom., *Od.* V 394 ss.

[52] Cf. Aristóf., *Paz* 39 ss., y Cicerón, *Tusculanas* III 29 (72).

[53] Cf. el texto de Sóf., *Ed. Rey* 1340, que, quizá, sea la fuente de estas palabras.

[54] Son signos de luto. Cf. *supra*, n. 14, Rohde, *Psique*..., págs. 222 y sigs.

[55] El supersticioso quería, así, impetrar la misericordia de los dioses, pues una de las penas en los infiernos era estar cubiertos de harapos.

[56] Los griegos pensaban que los vestidos eran portadores de males, por eso los ritos mágicos los realizaban con frecuencia desnudos; cf. Plin., *Hist. Nat.* XXVI 93, y, por ej., Jos. Heckenbach, «De nuditate sacra sacrisque uinculis», *RGVV* IX 3 (1911), 35 ss.

faltas y errores suyos [57]: que ha comido o bebido esto [58] o que ha caminado por un camino [59] que no le permitía su espíritu divino. Si es muy feliz y tiene tratos con una superstición de forma moderada [60], se sienta en su casa siendo fumigado y frotado [61], y las viejas «como de un clavo —dice Bión— trayendo cualquier cosa que encuentran la atan y se la cuelgan» [62].

---

[57] El supersticioso piensa que, si no confiesa sus faltas claramente, será castigado más cruelmente en los infiernos; cf. VIRG., *En.* VI 567 y 618, y E. FEHRLE, «Die kultische Keuschheit im Altertum», *RGVV* VI (Giessen, 1910), 133.

[58] Desde tiempos de Orfeo, los griegos creían que se podía aplacar a los dioses apartándose voluntariamente de ciertas comidas y bebidas; cf. ROHDE, *Psique...*, pág. 382. Creían que la continencia suma estaba en no comer carne. Cf. ESTRABÓN, VII C 289, y PLAT., *Leyes* 782c, que habla de las recomendaciones de los órficos de no comer carne, etc. El no cumplimiento de estas normas pensaban los órficos y pitagóricos que acarreaba la ira de los dioses.

[59] Cf. TEOFRASTO, *Caracteres* XVI 3 (la superstición): «Si un gato cruza su camino, [el supersticioso] no pasará por allí hasta que haya pasado otra persona o haya arrojado tres piedras sobre él.»

[60] Posiblemente el texto original esté aquí corrupto y haya que pensar en aceptar la lectura que propone Abernetty en su comentario a este párrafo, es decir, una forma adverbial: «moderadamente, de forma moderada» (gr. *práōs*) y que acepta Babbitt (Loeb), y no un adjetivo concertando con la superstición, ya que se habla de un trato moderado, creemos, de la superstición y no de tener un trato con una superstición moderada.

[61] Con azufre. Los griegos, desde antiguo, creían que el azufre poseía fuerza purificatoria; cf. HOM., *Od.* XXII 481 y 492-495. Por eso, pensaban que también en los Infiernos había azufre.

[62] Muchos griegos solían llevar consigo ciertos amuletos que representaban a los dioses u objetos sagrados, que creían que los liberaban de los démones, cf. PLUT., *Vida de Pericles* 38 (173A), y E. RIESS, en *RE*, s. u. *Amulett.*

8

E Dicen que Teribazo [63], al intentar detenerlo los persas, desenvainó su sable y luchó con energía, pues era un hombre muy fuerte, pero cuando le aseguraron y gritaron que lo querían detener, porque lo ordenaba el rey, tiró al punto su espada y ofreció sus dos manos para que se las ataran. Así pues, ¿acaso lo que está sucediendo no es semejante a esto? Los demás luchan con energía contra las desgracias y rechazan las dificultades, ideando para sí mismos fugas y formas de alejar las cosas no deseadas, en cambio el supersticioso, sin escuchar a nadie, diciéndose a sí mismo: «Tú, oh desgraciado, padeces estas cosas por la providencia y porque lo manda la divinidad», rechaza toda esperanza, se da por vencido, huye y rechaza a los que intentan ayudarle.

F Las supersticiones convierten en funestos muchos males que lo son moderadamente. Midas [64] el Viejo, al parecer, abatido y perturbado a causa de ciertos sueños, tenía tan descarriada su mente, que voluntariamente se suicidó

---

[63] Sátrapa persa, favorito de Artajerjes II, rey de Persia. PLUTARCO, en su *Vida de Artajerjes* 29 (1026C), nos cuenta que Teribazo, acusado por envidia, luchó hasta morir; pero esto debió de ocurrir en otra ocasión. Cf. DIODORO, XV 8, y POLIENO, VII 14, a los que no sigue Plutarco en su relato.

[64] Hijo de Gordio y rey de Frigia, hacia el año 700 a. C., es identificado por algunos autores con el mítico rey Midas, a quien se le atribuyen historias populares; entre éstas destaca la que lo relaciona con Sileno, del cortejo de Dioniso, el cual le concedió, por dejarlo en libertad, que todo lo que tocase se transformara en oro, o aquella otra que cuenta cómo Apolo, irritado con Midas que había votado en favor de Marsias, hizo que le creciesen en la cabeza un par de orejas de asno.

bebiendo sangre de toro [65]. Y Aristodemo [66], rey de los mesenios, en la guerra contra los lacedemonios, porque unos perros aullaban como lobos, y la grama crecía alrededor de su hogar paterno [67] y los adivinos sentían temor ante las señales, perdiendo el valor y apagando sus esperanzas, él mismo se dio muerte. Quizá hubiera sido mejor para 169A
Nicias [68], el general de los atenienses, haberse librado de su superstición de la misma forma que Midas y Aristodemo, antes que permanecer inactivo por temor a la sombra de un eclipse de luna, mientras era rodeado con un muro por los enemigos, caer después prisionero con cuarenta mil hombres, que fueron muertos o capturados vivos, y morir de forma ignominiosa. Pues el eclipse que resulta cuando

[65] En aquellos tiempos se creía que la sangre de toro era veneno para el hombre; cf. PLIN., *Hist. Nat.* XXVIII 147. PLUT., *Vida de Flaminio* 20 (380E), recoge también esta historia.

[66] Del siglo VIII a. C., Plutarco coincide con las noticias que sobre Aristodemo nos transmite PAUSANIAS, IV 13, 1 y 4.

[67] Estos dos hechos se pueden interpretar así: los perros advierten la cercanía de los démones de la muerte y, para no perecer con el ejército, se marchan aullando como lobos al bando enemigo. Por otro lado, la grama crece en aquellos lugares donde no habitan hombres, de ahí que la presencia de grama alrededor del hogar paterno signifique que, en breve tiempo, estará sin hombres, pues habrá grama en el lugar en donde se reunía la familia, ya desaparecida.

[68] Nicias, hombre muy supersticioso, durante la Guerra del Peloponeso fue puesto al frente de la expedición ateniense contra los siracusanos y allí fue derrotado por los lacedemonios, mandados por Gilipo. Las causas de la derrota son las señaladas aquí por Plutarco. Cf. TUC., VII 35-87; DIOD., XIII 21, y PLUT., *Vida de Nicias* 23 (538D). Harúspices y adivinos siguieron a Nicias a Sicilia, según algunos testimonios. También PLIN., *Hist. Nat.* II 54, habla de la creencia de los hombres en la influencia maléfica del eclipse de sol o de luna y pone como ejemplo a Nicias: «quo pavore ignarus causae Nicias Atheniensium imperator veritus classem portu educere eorum adflixit».

la tierra se pone en medio no es algo terrible, ni el encuentro de una sombra con la luna en el momento de sus revoluciones tampoco lo es, sino que lo terrible es la sombra de la superstición que, cuando un hombre ha caído en ella, confunde y ciega la razón en hechos que están necesitados, sobre todo, de la razón.

B *Mira, Glauco, pues ya el profundo océano es agitado por el oleaje y sobre las alturas de los montes Giras se coloca una nube alargada, presagio de tormenta* [69];

cuando el timonel ve esto, pide poder escapar y llama a los dioses Salvadores [70]; pero, mientras está rogando, gobierna el timón, baja la antena del navío

evita la vela grande, intentando escapar del mar negro [como el Erebo [71].

Hesíodo [72] aconseja que el labrador, antes de la labranza y la siembra,

ruegue a Zeus Ctonio y a Deméter santa,

teniendo la mano sobre el arado; y Homero [73] dice que Ayante, cuando estaba a punto de entablar un combate singular con Héctor, exhortaba a los griegos a que pidiesen

---

[69] Fr. de ARQUÍLOCO, 54 BERGK.

[70] Cástor y Pólux, llamados los Dioscuros, «hijos de Zeus», hermanos de Helena y Clitemestra e hijos de Zeus y Leda (Pólux y Helena) y de Tindáreo, rey de Lacedemonia, y de Leda, su esposa (Cástor y Clitemestra).

[71] Cf. BERGK, *Poet. Lyr. Frag.*, III, pág. 730; PLUT., *Mor.* 475F, y NAUCK, *Trag. Graec. Frag.*, *Adespota*, núm. 377.

[72] *Trabajos y Días* 465-468.

[73] *Il.* VII 193 ss.

a los dioses por él, y luego, mientras ellos rogaban, se ponía la armas. Y también Agamenón, cuando ordenaba c
a los guerreros

que cada uno afile bien su lanza y coloque bien su [escudo[74],

suplicaba, a la vez, a Zeus:

concédeme arrasar el palacio de Príamo[75],

pues dios es la esperanza para el valor, no pretexto para la cobardía. Pero los judíos[76], porque era sábado[77], sentados con sus vestidos nuevos, mientras los enemigos colocaban escaleras y tomaban los muros, no se levantaron, antes bien permanecieron enredados en su superstición como en una red[78].

9

Así es la superstición en las circunstancias y ocasiones que se llaman no deseadas y críticas, pero en mejores cir-

[74] *Ibid.,* II 382.

[75] Es una adaptación de HOM., *Il.* II 413-414.

[76] Sobre los hechos a que hace referencia Plutarco se ha venido discutiendo desde hace tiempo. WYTTENBACH, *Animadversiones...,* pág. 1025, piensa que se refiere a los que se narran en el *Libro de los Macabeos* I 2, 37 y en la obra de JOSEFO, titulada *Antigüedades judías* XII 6, 2. R. VOLKMANN, *Leben Schriften und Philosophie Plutarchs von Chaeronea,* Berlín, 1869, I, pág. 78, piensa que se trata de la toma de Jerusalén por Tito en el año 70 d. C. Otras posibilidades son la toma de Jerusalén, en el año 63 a. C., por Pompeyo (cf. DIÓN CASIO, XXXVII 16) o por Antonio en 38 a. C. (ID., XLIX 22). Cf. ABERNETTY, *De Plutarchi...,* págs. 45-47.

[77] Entre los judíos estaba prohibido trabajar en sábado; cf. *Ant. Test., Éxodo* 26, 8-11.

[78] Sobre las metáforas de Plutarco tomadas del mundo de la pesca, cf. *supra,* n. 3: DRONKERS, *De comparationibus...,* pág. 38.

D cunstancias tampoco es mejor que el ateísmo. Lo más agradable para los hombres son las fiestas y los convites en los templos [79], las iniciaciones [80] y los ritos mistéricos [81], las plegarias y las adoraciones de los dioses. Así pues, observa entonces cómo el ateo se ríe alocadamente, observa su risa sardónica [82] por las ceremonias que se realizan y cómo les dice suavemente a sus amigos íntimos que están ciegos y locos los que creen que hacen estas cosas en honor de los dioses; pero él no está aquejado de ningún otro mal. El supersticioso, en cambio, no puede alegrarse ni disfrutar:

la ciudad está llena de inciensos,
y a la vez de himnos y de gemidos [83]

E está llena el alma del supersticioso. Cuando se pone la corona [84], palidece, sacrifica y siente temor, suplica con

---

[79] En los sacrificios públicos, a los que, sin duda, se refiere Plutarco, se sacrificaba gran número de animales, con cuya carne se celebraba un banquete para todos los asistentes. Cf. *supra,* n. 14: Nilsson, *Griechische Feste...,* págs. 160 y sigs.

[80] Son las iniciaciones a los misterios, a los que eran muy aficionados los griegos. Cf. Plut., *Mor.* 81E.

[81] El término griego es *orgiasmoí,* ritos religiosos que se celebraban juntamente con los misterios y estaban consagrados a Dioniso. Tenían lugar en algunas ciudades de Grecia, en la isla de Quíos, en Magnesia, Mileto y Parnaso; cf. Nilsson, *Griechische Feste...,* págs. 283 y 309.

[82] El jugo de la planta llamada «sardonia» produce en los músculos de la cara una contracción que imita la risa. Hablar de risa sardónica es lo mismo que hablar de una risa forzada o simulada.

[83] Sóf., *Ed. Rey* 4; citado también en Plut., *Mor.* 95C, 445D y 623C.

[84] Los griegos se coronaban en las ceremonias solemnes; en las plegarias, en los sacrificios y en los misterios se ponían, igualmente, una corona. Con ésta creían los supersticiosos poder alejar de sí a los espíritus malignos; cf., por ej., P. Stenzel, «Opferblut und Opfergerste», *Hermes* (1906), 231.

voz muy agitada y realiza la ofrenda de incienso con manos temblorosas y, en general, demuestra que eran una tontería las palabras de Pitágoras, cuando decía que «nos hacemos mucho mejores cuando nos acercamos a los dioses» [85], pues entonces los supersticiosos hacen cosas más miserables y sucias, ya que se acercan a los templos o santuarios de los dioses como a madrigueras de osos o guaridas de serpientes o encondrijos de monstruos de las profundidades.

10

Por ese motivo sucede que también me admiro de los que dicen que el ateísmo es impiedad, pero no dicen lo mismo de la superstición. Sin embargo, Anaxágoras [86] fue acusado de ímpiedad por decir que el sol era una masa de metal incandescente, pero nadie llamó impíos a los F
cimerios [87], porque no creen que el sol exista en absoluto. ¿Qué dices tú? El que no cree en los dioses es un sacrílego, en cambio el que cree en dioses tales como aquellos en los que creen los supersticiosos, ¿no está defendiendo opi-

---

[85] Quizá tomada de una fuente cínica. Cf. PLUT., *Mor.* 413A; CICERÓN, que recoge este mismo dicho de Pitágoras en *Sobre las leyes* II 11, y SÉN., *Carta a Lucilio* II (94), § 42.

[86] Anaxágoras de Clazómenas se estableció en Atenas. Entre sus discípulos se contaba Pericles. El partido político contrario a Pericles acusó a Anaxágoras de impiedad por haber enseñado, como dice Plutarco, que el sol es como una masa de metal o piedra incandescente y más grande que el Peloponeso. Condenado a muerte, lo salvó Pericles y lo hizo salir de Atenas. Cf. DIELS, *Frag. Vorsokr.*, II A 72 (pág. 23).

[87] Los antiguos creían, casi todos, que los cimerios, pueblo arrojado del S. de Rusia por los escitas, no veían jamás el sol y que su país estaba siempre cubierto de tinieblas tan obscuras, que han pasado a ser proverbiales. Cf. HOM., *Od.* XI 13-19.

niones con mucho más sacrílegas? Por ello, yo preferiría que los hombres dijeran de mí que no he nacido en absolu-
170A to y que Plutarco no existe, a que digan que: «Plutarco es un hombre inseguro, inconstante, propenso a la cólera, vengativo en cosas accidentales y apesadumbrado por bagatelas. Si cuando invitas a otros a un banquete te olvidas de él, si porque estás ocupado no lo visitas o no le hablas, agarrándose a tu cuerpo te comerá [88], o cogiéndolo molerá a palos a tu hijo pequeño o se lanzará con sus animales sobre tus frutos y estropeará tu cosecha» [89].

Cuando Timoteo cantó a Ártemis en Atenas y dijo:

loca, posesa, fatídica, rabiosa [90]

Cinesias, el poeta lírico, levantándose entre los espectado-
B res, dijo: «ojalá tengas tú una hija parecida». Sin duda, los supersticiosos aprueban cosas iguales o peores que éstas sobre Ártemis:

Si habiéndote retirado precipitadamente de un hombre
[ahorcado,
si después de haber acariciado a una mujer que acaba de
[dar a luz,

---

[88] Al escribir esto, Plutarco está recordando, posiblemente, lo que dice Hécuba sobre Aquiles, asesino de su hijo Héctor, en Hom., *Il.* XXIV 212-213: «¡Ojalá pudiera yo, abrazándolo, devorar por medio su hígado!»

[89] Posible referencia a la acción de la diosa Ártemis, que envió el jabalí calidonio para destruir los campos de Eneo, rey de Calidón, que no le había dedicado los sacrificios de la siega. Cf. Hom., *Il.* IX 533 siguientes, y Pausanias, I 27, 9.

[90] Bergk, *Poet. Lyr. Frag.*, III: *Timoteo*, núm. 1. Cf., también, Plut., *Mor.* 22A. Timoteo fue un famoso poeta de Mileto del que la *Suda* nos dice que escribió un poema titulado *Ártemis*, del que posiblemente sean estos versos. La Ártemis que celebra aquí Timoteo era la diosa de Éfeso, cuyo culto había sido tomado de los bárbaros y era muy semejante a las orgías.

si habiendo estado presente en una casa donde se lloraba
[a un muerto,
entras manchada en un templo sagrado,
y si vienes de un triple cruce de caminos,
preocupándote de las purificaciones,
si tienes relación con el asesino[91].

Y ellos no tienen mejores pensamientos sobre Apolo, Hera y Afrodita[92], pues tiemblan ante todos éstos y los temen. En verdad, lo que Níobe[93] dijo, de manera impía, sobre Latona es igual que lo que la superstición hace creer a los insensatos sobre la diosa, pues, por haber sido injuriada[94], mató con sus flechas a

seis hijas y seis hijos en la flor de la edad[95] C

de la desgraciada mujer. ¡Tan insaciables de males ajenos era y tan cruel! Ya que, si de verdad la diosa fuera colérica y odiara la maldad, y si sufriera cuando se habla mal de

[91] Versos tomados posiblemente del coro de una tragedia o de un poema lírico, muy mutilados y corruptos de difícil traducción. Cf. Bergk, *Poet. Lyr. Frag.*, III, pág. 680, y *supra*, n. 16: Lobeck, *Aglaophamus...*, págs. 633 y sigs. Ver también Abernetty, *De Plutarchi...*, págs. 53-58, que piensa que el fragmento es de un mimo de Sofrón, en el que se cuenta cómo las mujeres sacrifican a Hécate un perro. Cf. n. 14.

[92] Los griegos pensaban que Apolo enviaba la peste (cf. Hom., *Il.* I, 10), que Hera actuaba engañosamente (cf. *ibid.*, XIX 100 ss.) y que Afrodita deleitaba y atormentaba a los hombres (cf. Eur., *Hipolito* 5 siguientes); por eso, los supersticiosos temían a estos dioses, lo cual es muy censurado por Plutarco.

[93] Hija de Tántalo y esposa de Anfión, rey de Tebas. Estaba orgullosa del número de sus hijos, comparado con los que había tenido Latona, madre de Apolo y Ártemis.

[94] Latona.

[95] Una adaptación de Hom., *Il.* XXIV 604.

ella y no se riera de la necedad y la ignorancia humanas, sino que se indignara, ‹sería necesario que castigase a éstos› que le atribuyen falsamente tanta maldad y dureza y escriben y dicen cosas tales. Ciertamente, ponemos como ejemplo de algo bárbaro y salvaje la amargura de Hécuba, cuando exclama [96]:

¡ojalá pudiera yo abrazándolo devorar por medio su [hígado!

Pero los supersticiosos piensan que la diosa Siria [97], si alguien come arenques o gobios [98], les comerá las tibias, que-
D mará su cuerpo con llagas y destruirá su hígado [99].

11

Así pues, ¿acaso es impío decir vilezas sobre los dioses, pero no es impío pensarlas? ¿O acaso la opinión del que blasfema hace que su lenguaje sea insensato? Pues también nosotros detestamos la blasfemia porque es un signo de hostilidad y a los que hablan mal de nosotros los tenemos por enemigos, ya que también piensan mal de nosotros. Ves qué cosas piensan sobre los dioses los supersticiosos que los creen locos, infieles, inconstantes, vengativos,
E crueles y que se ofenden con bagatelas. Por ello, es preci-

[96] Hom., *Il.* XXIV 212.

[97] Según unos autores, se trataría de la diosa Hera, que recibía un culto particular entre los sirios, y, según otros, sería Cibeles o Afrodita.

[98] Se trata en ambos casos de peces de pequeño tamaño.

[99] Está demostrado que, en algunos cultos, les estaba prohibido a los griegos comer pescado. (Cf. Abernetty, *De Plutarchi...*, pág. 59. También Ateneo, VIII 346C ss., y Kock, *Com. Att. Frag.*, III, pág. 167: *Menandro,* núm. 544.)

so que el supersticioso odie y tema a los dioses, pues ¿cómo no iba a ser a así, si piensa que sus mayores males le suceden por ellos y le sucederán otra vez? Y como odia y teme a los dioses, es un enemigo. Mas si los adora, les ofrece sacrificios y se sienta ante sus templos, no es admirable, pues también los hombres saludan a los tiranos, los honran y les erigen estatuas de oro, pero los odian en silencio «agitando la cabeza» [100]. Hermolao halagaba a Alejandro [101], Pausanias [102] era guardia de corps de Filipo, Quereas [103] de Cayo, pero cada uno de éstos decía para sí mientras le hacía compañía:

En verdad yo me vengaría de ti, si tuviera fuerza para F
[ello [104].

El ateo no cree que los dioses existen, pero el supersticioso no quiere que existan, mas lo cree contra su voluntad, pues teme no creerlo, y, como Tántalo [105], si pudiera escapar

---

[100] Sóf., *Antígona* 291.

[101] Cf. Plut., *Vida de Alejandro* 55 (696C).

[102] Se cuenta que Pausanias ayudó, más tarde, a matar a Filipo. Cf. Arist., *Política* 1311b2 (cap. V 10); Eliano, *Varia Historia* III 45; Diodoro, XV 94-95, etc.

[103] Casio Quereas participó en la conspiración que llevó a la muerte del Emperador Calígula, en el año 41 d. C. Este ejemplo lo añadió Plutarco de su propia experiencia, pero los otros dos los debió de tomar de un autor más antiguo.

[104] Hom., *Il.* XXII 20.

[105] Rey legendario de Sípilo, padre de Pélope y de Níobe. Su leyenda está relacionada con su crimen (mató a su hijo y lo puso en festín a los dioses) y su castigo por Zeus, quien, según una versión del mito, lo arrojó del monte Sípilo y suspendió este monte sobre su cabeza. Cf. *Scholia* a Píndaro, *Ol.* I 91, y Eur., *Ores.* 4 ss. Otras versiones del mito de Tántalo le atribuyen otros padecimientos en el otro mundo, como el hambre y la sed eternas. Cf. Hom., *Od.* XI 583 ss., y Plat., *Prot.* 315C.

de la piedra que pende sobre su cabeza a causa de su temor y lo atormenta, se alegraría y celebraría la condición de ateo por su libertad. Pero, en cambio, el ateo no participa en nada relativo a la superstición, mientras que el supersticioso, aunque por elección es ateo, es demasiado débil para pensar sobre los dioses lo que quiere.

12

171A Ciertamente, el ateo no es cómplice, en absoluto, de la superstición; en cambio, la superstición procura al ateísmo el principio para nacer y, cuando ha nacido, le proporciona una defensa no verdadera ni hermosa, pero no privada de cierta excusa. Pues no porque ellos han visto algo censurable en el cielo, ni algo defectuoso y desordenado en los astros ni en las estaciones o en las revoluciones de la luna o en los movimientos del sol alrededor de la tierra [106] «artesanos del día y de la noche» [107] o en los alimentos de los animales o en el crecimiento de los frutos, en tales circunstancias acusaron al ateísmo de todo, sino que las acciones y emociones ridículas de la superstición, sus palabras y gestos [108], sus encantamientos y magias, sus

[106] PLAT., *Timeo* 92c, dice que el mundo es «muy grande, muy bueno, muy hermoso y perfecto».

[107] Es una adaptación de PLAT., *Tim.* 40c. Esta frase es citada de nuevo más exactamente en PLUT., *Mor.* 937E, 938E y 1006E, aunque también en estos pasajes introduce Plutarco alguna variación con respecto al texto platónico. Cf. n. a *Mor.* 937E en la traducción de CHERNISS y HELMBOLD en la Loeb.

[108] En la magia los supersticiosos creían que los hombres, haciendo uso de ciertos gestos indecorosos, podían defenderse de los espíritus e, incluso, que los hombres tenían más fuerza que éstos.

vueltas en círculo [109] y sus toques de tambor [110], sus purificaciones [111] impuras y sus sucios deberes religiosos [112], sus bárbaros y extravagantes castigos y ultrajes delante de B los templos, estos comportamientos hacen que algunos digan que es mejor que no existan dioses, que aceptan acciones de ese tipo, y que se alegran con ellas y son tan violentos, tan mezquinos y que se ofenden tan fácilmente.

13

¿No hubiera sido mejor para aquellos gálatas [113] y escitas [114] no tener, en absoluto, conocimiento ni visión ni noticia histórica acerca de los dioses que creer que existen unos dioses que se alegran con la sangre de hombres sacrificados, y que piensan que éste es el sacrificio y el rito sagrado más perfecto? ¿Y qué? ¿No hubiera sido más útil a los cartagineses haber cogido a Critias o a Diágoras [115] C como redactor de sus leyes desde un principio y no creer

[109] Posiblemente se refiere Plutarco a la costumbre, en ciertas clases de purificaciones, de dar tres vueltas a la izquierda y tres a la derecha, o algunas veces nueve y otras veintisiete.

[110] Al parecer, Plutarco piensa en un toque de tambor disonante con el que los supersticiosos expulsaban a los espíritus malignos en los eclipses de sol y de luna. Cf. PLIN., *Hist. Nat.* II 54.

[111] El término griego *katharmoí* significa preceptos que enseñan cómo se puede hacer para purificar una mancha.

[112] El término griego *hagneîai* significa preceptos que enseñan de qué cosas es necesario que se abstengan aquellos que quieren participar en los cultos.

[113] Cf. J. CÉSAR, *Guerra de las Galias* VI 16, y ESTR., IV 45.

[114] Cf. HDT., IV 70-72.

[115] Critias y Diágoras fueron dos célebres ateos en la Antigüedad. Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* IX 54, y PLUT., *Mor.* 880D y 1075A. Critias fue discípulo de Sócrates y uno de los Treinta Tiranos.

en ninguna de las fuerzas divinas o en dioses, que hacer tales sacrificios a Crono [116]? No en el sentido en que lo dice Empédocles, cuando ataca a los que hacen sacrificios de animales:

El padre a su hijo amado, que ha cambiado de forma,
degüella, mientras hace una plegaria en voz alta, ¡qué
[necio! [117],

sino que ellos en persona, sabiéndolo y dándose cuenta de ello, sacrificaban a sus propios hijos y los que no tenían hijos, comprando los hijos a los pobres, los sacrificaban como a corderos o polluelos. La madre estaba presente, inflexible y sin llorar, y si se lamentaba o lloraba, debía
D perder el dinero [118], y su hijo, no obstante, era sacrificado, y todo el espacio delante de la imagen se llenaba de ruido de tocadores de flautas y de tambores, para que no pudieran ser oídos los gritos pidiendo ayuda. Y si los Tifo-

[116] Es decir, sacrificar sus hijos al dios Crono, como dice, más abajo, Plutarco. M. Meyer, en W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der gr. und röm. Mythologie,* Munich, 1884-1937, s. u. *Kronos,* vol. II 1, páginas 1498 y sigs., trata profusamente sobre los sacrificios humanos entre los cartagineses, a los que se debe referir Plutarco. En *Mor.* 175A y 522A, dice Plutarco que Gelón, tirano de Siracusa, les exigía, tras su victoria sobre los cartagineses en el año 480 a. C., para firmar con ellos la paz, que pusieran fin a esta práctica. Diodoro, XX 14, sin embargo, sugiere que siguió practicándose este tipo de sacrificios hasta más tarde. Crono, aquí, es el equivalente al dios fenicio El, el Baal o el Moloch hebreo y el Saturno romano.

[117] Diels, *Frag. Vorsokr.,* I: *Empédocles* B Fr. 137. Empédocles, como los pitagóricos, creía en la transmigración de las almas, de ahí la posibilidad de estar matando al propio hijo, cuando uno sacrifica un animal a los dioses.

[118] Con el que había comprado al hijo, ya que el mal presagio de su conducta anularía el buen resultado del sacrificio.

nes [119] o Gigantes [120] nos gobernaran, después de haber arrojado a los dioses, ¿con qué clase de sacrificios se complacerían o qué ritos sagrados exigirían? Amestris [121], la mujer de Jerjes, hizo enterrar vivos a doce hombres para hacerse propicio al Hades, del que Platón [122] dice que es llamado Hades porque es humano, sabio y rico y dirige a las almas por medio de la persuasión y la razón. Jenófanes, el filósofo de la naturaleza, al ver que los egipcios se golpeaban y lloraban en sus fiestas religiosas, les sugirió acertadamente: «si éstos son dioses —dijo—, no lloréis por E
ellos, y si son hombres, no les hagáis sacrificios» [123].

14

Mas no existe enfermedad que contenga tantos errores y emociones y esté mezclada con opiniones tan contradic-

---

[119] Seres monstruosos. Entre los griegos, Tifón era sinónimo de crueldad. Cf. DIÓN CRISÓSTOMO, I 67 ss.; HES., *Teogonía* 820 ss., y PÍND., *Pítica* I 15 ss., etc. Entre los egipcios, Tifón recibía el nombre de Set, dios del Alto Egipto y hermano de Osiris, a quien mató y cortó el cuerpo en 25 pedazos; pero al final fue vencido por Isis en la persona de su hijo Horus. Los egipcios tenían a Tifón como el jefe de los malos genios a los que también llamaban Tifones.

[120] Los Gigantes, en el mito griego, son dioses primitivos feroces y criminales, hijos de Urano y Gea. El más joven de ellos era Crono. Cf. HES., *Teog.* 132 s. y 531 s.; APOL., *Bibl.* I 1, 2 s., y DIODORO, IV 21, 5, etc.

[121] Cf. HDT., VII 114, aunque el mismo historiador narra algo semejante de Cambises en III 35. Lo que aquí cuenta Plutarco está tomado de ambos pasajes.

[122] Probablemente, en *Crátilo* 403A-404B, donde se repite la etimología popular de Hades como dios que ve todo lo bueno.

[123] DIELS, *Frag. Vorsokr.*, I A 13. Citado también en PLUT., *Mor.* 379B y 763C, y se hace referencia a él en 228E. Cf., también, ARIST., *Retórica,* B 23, 1400b5, y HERÁCLITO, B 127 DIELS.

torias y, más bien, antagonistas, como la enfermedad de la superstición. Se debe huir de ella no como los que, al huir alocadamente del ataque de ladrones o de fieras salvajes o de un fuego que los rodea, se precipitan en lugares sin camino, que están llenos de abismos y precipicios. Ya que, de la misma manera, algunos, al huir de la superstición, van a caer en un ateísmo cruel y obstinado, saltando por encima de la piedad que se encuentra situada en medio [124].

[124] Doctrina de ARIST., *Ét. Nic.* B, 1106b16. *Cf.*, también, HORACIO, *Carta* I 18, 9: «virtus est medium vitiorum et utrimque reductum».

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS, AUTORES Y PASAJES CITADOS

ÍNDICE GENERAL